F 2115

« INITIATION PHILOSOPHIQUE »

Comité de patronage :

ALQUIÉ (Ferdinand), *Professeur à la Sorbonne.*

† BACHELARD (Gaston), *Membre de l'Institut, Professeur honoraire à la Sorbonne.*

† BASTIDE (Georges), *Correspondant de l'Institut, Doyen honoraire de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse.*

GOUHIER (Henri), *Membre de l'Institut, Professeur honoraire à la Sorbonne.*

HUSSON (Léon), *Professeur honoraire à l'Université de Lyon.*

MOROT-SIR (Edouard), *Professeur à l'Université d'Arizona.*

RICŒUR (Paul), *Professeur à l'Université de Paris X.*

† VIALATOUX (Joseph), *Professeur honoraire aux Facultés catholiques de Lyon.*

SUP

« INITIATION PHILOSOPHIQUE »
Section dirigée par Jean LACROIX

95

L'ONTOLOGIE DE NIETZSCHE

par

PIERRE BOUDOT
Maître-Assistant à la Sorbonne
(Paris I)

BIBLIOTHÈQUE
INSTITUT SUP. PHILOSOPHIE
UNIV. CATH. LOUVAIN

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, Paris
1971

F 2115

« INITIATION PHILOSOPHIQUE »

Comité de patronage :

ALQUIÉ (Ferdinand), *Professeur à la Sorbonne.*

† BACHELARD (Gaston), *Membre de l'Institut, Professeur honoraire à la Sorbonne.*

† BASTIDE (Georges), *Correspondant de l'Institut, Doyen honoraire de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse.*

GOUHIER (Henri), *Membre de l'Institut, Professeur honoraire à la Sorbonne.*

HUSSON (Léon), *Professeur honoraire à l'Université de Lyon.*

MOROT-SIR (Edouard), *Professeur à l'Université d'Arizona.*

RICŒUR (Paul), *Professeur à l'Université de Paris X.*

† VIALATOUX (Joseph), *Professeur honoraire aux Facultés catholiques de Lyon.*

« INITIATION PHILOSOPHIQUE »
Section dirigée par Jean LACROIX

95

L'ONTOLOGIE DE NIETZSCHE

par

PIERRE BOUDOT
Maître-Assistant à la Sorbonne (Paris I)

BIBLIOTHÈQUE
INSTITUT SUP. PHILOSOPHIE
UNIV. CATH. LOUVAIN

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, Paris
1971

DU MÊME AUTEUR

L'Algérie mal enchaînée, Gallimard.
La Matasse, roman, Gallimard.
Le cochon sauvage, récit, Gallimard.
La passion selon Yahvé, France-Culture. Théâtre.
Autobiographie philosophique de Jaspers, traduction, Aubier.
Nietzsche et l'au-delà de la liberté, Aubier.

Dépôt légal. — 1re édition : 1er trimestre 1971
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays
© 1971, *Presses Universitaires de France*

LBS 4125593

AVANT-PROPOS

J'aime le renouvellement total de la pensée de Nietzsche en chacun de ses livres. Son exigence créatrice va à contre-courant mais je la juge seule capable de dégager à notre époque les sources individuelles du génie au milieu des hommes. Si notre société ne comprend pas cela, les machines électroniques nous dicteront les lois de l'écriture avant la fin du siècle. Celui qui a lu Nietzsche n'a pas envie d'écrire toute sa vie le même livre. La liberté qu'il y gagne est plus forte que ses défaites. Nous sommes victimes des dogmes, des doctrines, voire des idéologies qui imposent une prétendue évolution dans l'immobilité. Par contre, celui qui a compris la leçon de Nietzsche ne sera pas « nietzschéen » et chacun de ses actes créateurs devra être envisagé comme différent en nature de l'œuvre précédente. La douloureuse alchimie de ces reniements installe dans le silence, modifie la parole ou la retient sans la figer, élabore un regard que détestent ceux qu'il effleure, qui est d'un âge autre, non pas d'un temps nouveau.

Tenir d'une main la création et de l'autre contenir la mort, en vérité ce n'est pas simple. Nietzsche, si proche d'Héraclite et de l'Un parménidien, avait aussi une vocation d'encyclopédiste. Né Allemand, il se voulait Slave, nourri de culture grecque, il exaltait la latinité, pratiquant une minutieuse philologie il tranchait dans l'immensité de la métaphysique, identifiant sa pensée à la synthèse, il ne voulait pas renoncer à l'inventaire analytique, recherchant l'accomplissement simultané de la pensée et de l'action il se déclarait historien, soucieux de création il inscrivait

en elle la destruction comme inhérente à sa nature. C'était un doux, mais il libère la violence nécessaire en chacun de nous. C'était un impulsif, mais il nous donne le goût d'accorder cette violence à la forme classique. Il convie à une fête de l'intelligence, à une volupté du génie qui laisse sa trace d'amertume ou d'ennui comme il en est des amours trop longues. Il a confié un nouveau langage à l'ontologie et grâce à lui il propose une méthode permettant de ne pas céder aux caprices de la mode. Il est le seul penseur de notre temps capable de dénouer simultanément les aliénations intérieures et extérieures. Il est à mes yeux le seul à ne pas rendre l'homme captif de sa lutte contre tout esclavage. Il aide à haïr la haine de telle façon que, celle-ci disparue, il n'y ait pas de complaisance dans l'effort qui l'a vaincue ou dans la manière dont on en parlera.

Au cœur de tout cela : Zarathoustra. Fascinant, irritant et libérateur. Si j'avais un reproche à lui faire, ce serait celui d'avoir aimé trop passionnément ce qu'il croyait devoir écarter. Si j'avais à me résumer je dirais que sa meilleure leçon est dans l'art volontaire avec lequel il a manqué son bonheur. L'éclat de cet échec en révèle la portée : étant donné le monde auquel il s'adressait il ne voulait pas réussir car c'eût été la fin de la liberté créatrice qu'il voulait dégager en chacun d'entre nous. Sa victoire nous eût pour toujours écrasés. Mais il a montré le chemin. Qu'on lise simplement la première page du « Prologue » de *Zarathoustra* ! Le Soleil est plus fort que la mer, le feu est victorieux de l'eau qui n'est plus son contraire mais un horizon, garde-fou de matière permettant à la pensée de disparaître sans se détruire. Ce que la lumière devenait ainsi à la nuit, Zarathoustra l'était aux hommes. Quand il s'en va vers eux il décline comme le Soleil tout en restant lumière. Quand celle-ci étincelle au milieu des foules c'est lui qui, le premier, s'anéantit dans les ténèbres. Le livre s'ouvre donc sur un pari ontologique fondé sur la liberté des hommes et sur une ruse de la lumière triomphant de

la nuit qui rayonne autour d'elle. Cette ruse, je l'appelle espérance.

De tous côtés, chez des hommes de toutes conditions, on sent aujourd'hui une immense aspiration exprimée tantôt négativement : nous voulons survivre, tantôt positivement : nous voulons vivre. Les malheurs extrêmes qui ont frappé notre civilisation, notre culture et les profondeurs de notre nature depuis le début de ce siècle ont modifié la relation au monde. Nous, adultes, et avec nous sur toute la terre une grande partie de la jeunesse, nous ne sommes pas sûrs qu'il y ait encore un « monde ». Les structures de la vie quotidienne ne permettent plus à notre action ou au jugement que nous portons sur elle de se reconnaître en elles. Elles sont trop compromises par les siècles et les générations qui ont forgé les impossibilités d'être heureux. Nous sommes fatigués de faire l'inventaire d'une morale négative, de nous sentir le dos au mur, de ne pas être liés à la positivité de l'humain, à ce qui dans l'action relève de la règle, à ce qui dans la règle fait surgir le hasard. Nous sommes fatigués de penser que même en dehors de l'hypothèse d'une guerre planétaire nous risquons de mourir sans avoir connu le bonheur. C'est pour cela que la réflexion de Nietzsche sur la création, malgré son ambiguïté et à cause de ses impasses, me paraît aujourd'hui déterminante. J'ai voulu, dans ce livre, montrer son caractère unique sans dissimuler ce qu'elle a parfois d'arbitraire, sans cacher ce qu'elle n'a su vaincre. Nietzsche est, avec Marx et Freud, l'un des trois penseurs dont l'œuvre nous est particulièrement nécessaire. D'une part, il explicite certains de nos besoins et, d'autre part, il nous éclaire sur les risques liés à notre effort. Mieux qu'aucun autre il montre que dans la pensée humaine sont mêlés au point de paraître identiques le bien et le mal, la vie et la mort, la création et la destruction, la synthèse et l'analyse, l'amour et la haine.

La méthode que j'ai appelée diacritique m'a permis de désunir certains éléments de cette pensée sans les séparer.

Parti de la création à laquelle nous convie Zarathoustra, j'ai marché sur sa route et constaté la simultanéité de l'œuvre faite et de l'œuvre à faire, de la condamnation et de l'interrogation. Je ne crois pas avoir fait autre chose qu'exprimer logiquement le terme de cette réflexion en voyant en lui une rencontre avec la mort à la fois récusée et voulue. C'est dans cette perspective qu'en étudiant la nécessité de détruire le factice j'ai vu que cet effort finit par anéantir l'essentiel : l'homme. Sur le chemin sur lequel j'ai découvert l'absolutisation exaltante de l'action j'ai découvert aussi avec chagrin que les ténèbres ont leur rayonnement. Ma méthode m'a d'autre part permis de mettre en évidence les difficultés rencontrées par celui qui écrit sur Nietzsche. Il doit constamment éviter d'enrouler sa pensée autour de la sienne et il doit se garder d'être étouffé par elle. De sorte que si j'ai séparé sans désunir ce qui est fondamentalement lié chez Nietzsche, j'ai dû pour le comprendre unir mon inquiétude à la sienne tout en les séparant. Ce qui explique, au cours du raisonnement, le passage de l'herméneutique à la diacritique et réciproquement.

Pour élaborer ma réflexion je me suis senti fort de l'appui que Georges Bataille m'apporta au cours d'une conversation que j'eus avec lui peu de temps avant sa mort. Je lui parlai de mon étonnement devant la montée de la totalité de la destruction dans la création voulue. Il m'approuva et me répondit d'une voix dans laquelle la plus extrême détresse s'alliait à la plus haute sérénité : « Si nous avons raison, c'est grave. » Nietzsche avait hanté Georges Bataille et pourtant il l'avait jugé. Il a vécu sa pensée dans la sienne et il est demeuré à l'écart. Ce mode d'interpénétration existentielle, j'ai souhaité le restaurer sur le plan réflexif et c'est cela aussi que j'appelle diacritique. Bataille n'a pas plus que moi ménagé les mises en garde. Il parle de « la liberté de Nietzsche qui abat », d'une « doctrine qui est le plus violent des dissolvants », de « Nietzsche philosophe non de la volonté de puissance mais philosophe du mal ».

Son souci de rendre justice à Nietzsche et d'exiger qu'on ne le trahisse pas ne l'empêche pas d'écrire : « Nietzsche, prophète de voies nouvelles? Mais surhomme, éternel retour sont vides comme motifs d'exaltation ou d'action. » Il n'en est pas moins vrai que l'exigence de création que j'analyse peut être vécue sous une lumière nouvelle dans un monde nouveau bien qu'elle commence, dirait encore Bataille, « comme la chance des amants voués au combat dans la nuit ».

Mais voici que ce combat, les amants acceptent aussi de le mener au grand jour. Dans la mise à l'épreuve de l'amour qui doit ainsi pouvoir survivre à ses propres grimaces s'installe la beauté et surgit l'espérance. J'ai parlé de l'une et de l'autre. L'irréalité donnée à l'amour par la nuit, le jour la vaincra et l'homme apprendra désormais à ne pas voir le mensonge dans la réalité. L'image qu'on rêve ne ressemble pas à l'objet mais si l'objet paraît moins beau il a plus de chances de durer. Même si, pour l'accepter, il faut le traiter comme un rêve!

Si notre monde survit à ses contradictions, un jour viendra peut-être où l'on dira qu'il a, en ce siècle, trouvé un nouveau commencement dans le rêve. Car, appliqué au réel qui change et meurt dans sa durée, le rêve s'en saisit, le maintient en lui-même, l'arrachant à sa mort et au temps de sa mort. Trouver l'accord entre la réalité découverte hideuse, jugée belle et vécue éternelle, trouver cet accord qui nous fera renoncer au désir de mourir et oublier la crainte de ce désir, cela nous portera au-dessus du rêve nécessaire à la tragique patience de notre humanité.

CHAPITRE PREMIER

JADIS
OU CONTRE LE DIABOLISME

L'effort de Nietzsche pour dépasser les Valeurs, pour retrouver l'unité de l'homme déchiré depuis des millénaires par la fréquente antinomie entre la pensée et la vie est fondamental mais ce n'est pas sans scrupules que le philosophe s'y intéresse. La réflexion devient méditation, le mot fige l'élan de la vie et le mouvement de la pensée, et la contrainte est si brutale que le philosophe a peur. Cet effroi renforce pourtant sa quête de la vérité nietzschéenne dans la mesure où il cherche à éviter la présomption de celui qui croirait avoir complété ce que Nietzsche veut dire. Suscitant le dialogue, provoquant l'enthousiasme, Nietzsche impose aussi l'ordre de la parole.

Comme les philosophes de l'antiquité et contre la philosophie réaliste issue de Descartes ou la philosophie idéaliste fondée par Kant, il a posé le problème de l'Etre. Mais nous voyons aussitôt l'Etre se disperser, se dissimuler, renoncer à être une entité transcendante et solitaire. Les rapports entre cet Etre et la création de ce qu'il n'est pas s'organisent sur un rythme esthétique dans lequel le tragique surgit dès que l'homme apparaît. Le monde naît pour l'homme par l'Etre et l'homme créateur définit l'Etre en laissant en lui surgir le monde. Pas plus que l'Etre l'homme n'est alors localisable dans une structure spatio-temporelle. Il est Tout et Un comme l'Etre dans son unité est Tout. Telle est la problématique peut-être insurmontable que Nietzsche a confiée au message de Zarathoustra. Au rai-

sonnement, à l'interprétation, il oppose *l'argument* d'un irrationnel dont on sent la force sans pouvoir l'analyser et que toute analyse risque de trahir. Nous devons cependant nous tenir à la parole. Ce qu'elle ne pourra pas transmettre nous renseignera aussi sur la nature de l'indicible.

Le poème de Zarathoustra (1) est aussi ardu pour nous que celui de Parménide pour les Grecs : c'est celui d'une théologie (2). Le problème de l'Etre correspond au problème de Dieu. Si le philosophe pose l'Etre comme une essence opposée au non-Etre, la présence de ce dernier soulève des questions analogues à celles que pose l'existence de Satan. Ce qui, en Satan adversaire de Dieu, appartient à l'esthète : sa révolte, Nietzsche en fait l'âme du Surhomme, de « celui-là même qu'on appellera démon ». Il transpose donc sous une forme poétique un problème théologique, puis il suscite un ébranlement qui change la nature théologique de la question dans une perspective métaphysique. Ce n'est pas tout. Car évoquant le jugement des autres il le réfute à travers les Valeurs qu'il condamne, emploie des arguments moraux, les met en relation *(relativement)* avec ce qu'il rejette, dévoilant ainsi le fondement ontologique de sa décision. « Zarathoustra ne cache pas que son type d'homme, type *relativement* surhumain, est précisément surhumain par rapport aux hommes bons et que les bons et les justes appelleraient son surhomme démon » (3). Nietzsche ordonne donc d'entrer dans le domaine du refus traditionnellement lié à celui du mal.

(1) NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, édition bilingue, Aubier-Flammarion, rééd. 1969, trad. Geneviève BIANQUIS.

(2) Je me référerai fréquemment au livre de Clémence RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles-Lettres, 1959. On n'accorde pas à ce livre la place qu'il mérite en lui attribuant une fonction historique. Il est la source herméneutique vers laquelle devront se tourner les philosophes pour définir les concepts dont ils se servent. Certains efforts contemporains, par exemple celui de Michel FOUCAULT (*Les mots et les choses*, Gallimard, 1966), sont déjà directement nourris de ce livre.

(3) *Ecce homo*, Gallimard, p. 170.

Si nous avons ce courage se libérera en nous le pouvoir de devenir comme Zarathoustra, la solitude de celui-ci en moins. (S'il est seul, c'est peut-être parce que, momentanément, il est unique en son genre.) Provisoirement Zarathoustra le créateur, éveilleur d'hommes qui sont modalités de l'Etre, est donc condamné à être vu de l'extérieur comme un nouveau symbole moral vivifié par le défi démoniaque originel et millénaire. Or il existe plusieurs types de démons. Celui qui semble dire : « Je suis parce qu'un dieu existe » et qui, ainsi, vit dans la causalité du relatif, et celui qui affirme : « Je suis le Démon », de la même manière que s'il était Dieu. Le premier — celui de la Genèse — exprime une dépendance dans laquelle il s'anéantit. Le second annonce une existence absolue fière de son pouvoir démiurgique. C'est celui-là qu'on trouve chez Nietzsche et sa présence annonce celle de l'homme. Il est aussi unique que le premier créateur et peut être à la fois le témoin et l'instigateur d'une relation entre lui et l'homme libéré de toute dépendance. Tout se passe alors comme si l'homme de même essence que ce créateur était la réponse du « démon » au monde qui interroge et comme si ce « démon » était la justification du monde auquel le Surhomme posera à son tour des questions. On ne peut cependant généraliser cette attitude et la tâche subtile de Zarathoustra consiste en premier lieu à clamer l'inutilité d'un certain défi, montrant que depuis des millénaires l'homme se diminue en luttant contre lui-même, ayant intériorisé Dieu et s'étant nommé tel pour mieux se détruire. Par ailleurs le poème de Zarathoustra réhabilite indirectement les héros du défi au Dieu extérieur, qu'il s'agisse d'Icare ou d'Empédocle, de Prométhée ou de Lucifer.

« Que soit à nous le royaume de la terre », dit l'homme nietzschéen. La question posée au monde perd son caractère interrogatif. Elle est prise de conscience d'un rapport intime — presque d'identité — entre l'homme et le monde.

La volonté humaine prend possession du monde au moment où celui-ci s'offre en un don ambigu, et le geste a la force d'un viol sacré. Ce « démon » dont la présence impose l'existence humaine n'est d'ailleurs pas seulement une transvaluation de l'essence antique de Dieu. Il est aussi un démiurge dont le caractère originel est d'être *dans* le monde et *dans* l'homme et non plus au-dessus du monde et de l'homme. Il réalise son unité dans leur union cosmique contrairement au Dieu de la tradition déchiré par le péché de l'homme et par sa possibilité de le livrer au mal.

Si, chez tout philosophe, les thèmes de réflexion que sont l'homme, le monde et Dieu sont toujours distingués, cette séparation a pour but de mieux marquer leurs rapports. L'impulsion originelle de Nietzsche est née de ce qu'on pourrait donc nommer la restauration du diabolisme, d'un contact neuf avec un monde inorganisé dans lequel s'affrontent, chaotiques en apparence, les forces libres. Il faut d'ailleurs faire une distinction entre démonisme et diabolisme. Le démonisme suppose que l'esprit s'est dégagé d'une matière qu'il domine et à laquelle il donne un sens. C'est le cas chez Socrate. Ce « démon » inspire une conscience morale, souffle à Eutyphron ses propos sur la piété ou à Socrate sa conception de la justice. C'est un « esprit » qui pourrait ne pas en être un car il a besoin de la voix humaine pour accéder à l'existence. Or en donnant un sens à la terre, l'homme la considère comme dépendante de celui-ci, donc, dans une certaine mesure, refuse au monde son caractère de nécessité. Par là même il constate que sa présence n'est pas nécessaire. L'homme qui juge la terre se détruit. Le « démonisme » socratique que Nietzsche rejette à cause de sa compromission avec la dialectique est donc la retombée du diabolisme dont nous parlons, le renoncement à la poussée volcanique de la vie qui se cherche et la peur devant l'explosion vitale, le pari dont on ne sait s'il sera fécondation ou destruction. Le diabolisme à l'état pur — dont Zarathoustra est le premier témoin — est un pari d'existence.

Nietzsche l'accepte et le provoque. Dans son intuition de l'homme et du monde, il a même la conviction de mettre le point final (un premier point final sans cesse menacé et sans cesse en danger) à l'ère inaugurée par le démonisme socratique et à l'ère chrétienne. Le « diabolisme » nietzschéen s'inspire d'une contre-foi aux accents prophétiques et d'une certitude positive, d'une évidence transcendant ce qui, dans la démonstration, reste la propédeutique de l'évidence. (Ce qui est sur le plan méthodologique une attitude pré-husserlienne animant le phénomène de l'intérieur afin d'en sauver l'unité.)

Le refus de Nietzsche s'enracine dans un étonnement actif qui met en évidence la précarité du monde, celui-ci ne résistant pas à une véritable mise en question. En tant que chose donnée il disparaît mais il renaît dans l'émerveillement suscité par les nouveaux espaces révélés par son anéantissement. L'étonnement meurtrit le monde en confirmant l'Etre en sa présence ; l'émerveillement construit le monde en menaçant l'Etre en son essence. C'est pourquoi ce diabolisme est sans cesse menacé de non-harmonie ; son essence dynamique est d'être à la limite du déséquilibre (1).

Les « ruines d'étoiles » qui offrent au monde son nouveau matériau proposent cependant paradoxalement l'identité d'une essence commune à ce qui était et à ce qui s'annonce. Nietzsche inaugure une dialectique circulaire qui postule l'harmonie du Tout avant d'annoncer sa destruction et sa renaissance dans un mouvement incessant à l'intérieur de lui-même. Le « diabolisme » refuse l'intervention extérieure à partir de laquelle se justifieraient beauté ou présence. La philosophie de Nietzsche impose donc une fidélité à l'intériorité, à l'identité entre Idée et Histoire qui bat en

(1) C'est le vertige du déséquilibre créateur qui fait souvent envisager Zarathoustra comme un révolté. En réalité, l'univers qu'il reconstruit se fonde sur sa croyance en la parole, sur le respect de la vérité du discours et de la gravité du jugement.

brèche la philosophie de Hegel et même, sur ce point, celle de Marx. En outre elle met l'accent sur l'inconditionnalité de l'absolu. L'absolu est parce qu'il est là. Cette affirmation peu nouvelle en soi mais fidèle à l'herméneutique de l'intériorité a le mérite de suggérer : « Il n'est pas là parce qu'il Est. » Car le « là » qui est une localisation possible implique une référence à ce qui n'est pas là. Ceci voudrait dire que l'Etre est parce qu'il est en face de ce qui n'est pas. Nietzsche refuse les limites d'une causalité et ne pose donc pas ce problème. L'absolu ne se mesure qu'à lui-même et non au relatif. Ainsi se traduit ontologiquement l'ancienne question théologique.

Essayons de participer davantage à l'émotion de Nietzsche et de saisir par là même le caractère raisonnable de sa « révolte ». Situons-nous dans sa perspective et confrontons le mystère de la charité de Satan au mystère de la création de Nietzsche, création faite d'un refus surmonté dans l'au-delà de l'amour, d'une haine sans méchanceté née dans l'au-delà de la foi (1). Cette révolte apparaît d'emblée comme le problème central de l'humanité lié à celui d'une rédemption du héros homme qui, selon le cours de l'histoire, est impossible ou accessible. Lucifer, Jésus, Nietzsche représentent chacun un certain type de proscrit et demeurent les figures tragiques d'un espace où s'exercent les tensions dont les deux pôles sont la révolte ou le pardon, voire, comme chez Nietzsche, les deux à la fois. Tous trois sont des êtres à part voués à une fin dramatique. L'échec de Lucifer naît de ce que sa révolte est éclairée par le Dieu contre lequel elle se dirige. Celui de Jésus est engendré par l'idée qu'il avait de l'homme ; sa mort n'émeut que si l'on admet que cette idée la justifie. Elle semble causée par le refus des autres d'aliéner leur liberté dans l'adoration. Pour la raison, sa faillite est de n'avoir rien proposé à celui

(1) Nietzsche inaugure l'ontologie du rêve. Elle n'est pas suffisante — car les deux mots sont en contradiction — mais elle est complémentaire de l'effort contemporain pour penser les mutations du monde.

en qui la vie déborde, de n'avoir pas libéré la force permettant l'identification à l'Etre dont on ne veut plus dépendre. Nietzsche tente de surmonter ces contradictions. Sa révolte n'est telle que pour le non-révolté et n'est pas vécue comme révolte mais comme révolution (dans le sens où l'on parle de la révolution des astres). Elle est transmutation de l'inauthenticité de la vie — qui est en réalité mort qui s'ignore — et réconciliation de l'absolu de la vie avec celui de la création.

Si l'on pense au concept heideggerien de « l'être-pour-la-mort », on peut attribuer à Nietzsche celui de « l'être-atteint-dans-une-vie-qui-meurt » et le destin consiste alors à assumer la mort et la vie dans un dépassement de l'humanité qui ouvrira sur un monde réalisé, désaliéné, ne s'érigeant ni en nouvel absolu à caractère divin ni en accomplissement de l'Histoire dans le sens où l'entendent Hegel et Marx. Atteint dans une vie qui meurt, l'Etre affronte la vie au moment où elle lui échappe, affirme sa volonté de ne pas la laisser fuir, sachant qu'il sera vaincu par l'instant et que dans cette défaite sa plénitude se réaffirmera. Pour l'étant qui meurt, son caractère est d'être de l'Etre parce qu'il meurt et non de l'étant qui va à l'Etre par la mort.

Tel est déjà, à ce niveau, le message de Nietzsche. Ce sera l'une des causes de son effort pour unir le « diabolisme » et l'humanisme dans sa philosophie : avènement d'un cosmos régénéré accédant à l'Etre, salut par la liberté de l'étant accédant à l'Etre par sa révolte, naissance d'une nouvelle ère dans laquelle l'homme sera le témoin de l'homme, non plus un compagnon de peine.

On pourrait dire de cet humanisme rêvé qu'il sera celui de l'Un platonicien dégagé de la nécessité de l'Idée. Platon parlait pour un Etre séparé. Nietzsche parvient à l'Un sans le long mouvement de purification exigé par Platon et atteint l'équilibre du Nombre pythagoricien lié à une mystique créatrice et communicable. La visée de Nietzsche nous paraît donc se situer d'abord hors de toute temporalité. Ce qui, chez Pythagore, était équilibre préalable s'appel-

lerait chez lui réconciliation et s'accomplirait au niveau d'un « diabolisme » phénoménologique qui recevrait le pouvoir d'oublier la difficulté d'accorder le mouvement créateur aux structures dé-créées sur lesquelles on agit.

L'état de création — en tant que chose créée — est de tendre à la perfection de la chose non créée dans la mesure où il ne s'agit pas de chose non encore créée mais de chose à ne plus créer et à laquelle on ne saurait offrir aucune qualité nouvelle. Ceci ne doit pas être entendu comme le désir de parvenir à l'immobilité. Car nous retrouverions l'écueil de la philosophie de Platon. Il s'agit au contraire de la tension vers l'état absolu capable de créer la Beauté, état que Lucifer, dans le mythe biblique, a vécu dans sa plénitude. N'est-ce pas grâce à lui, Prométhée de l'Ancien Testament, que tout créateur ressuscite son histoire? Il est le symbole de notre dépendance et de notre liberté, celui du drame vécu par l'homme Nietzsche qui refusait la laideur et la mort. Si la beauté était en Dieu on ne pouvait plus dire de Lucifer qu'il était beau. On ne saurait admettre en Dieu différents degrés de beauté qui tous, à leur manière, représenteraient un absolu. A travers Lucifer il arrive donc malheur à la beauté (1). La malédiction attachée historiquement à l'effort créateur, qui culmine dans la science avec Galilée, en poésie avec Baudelaire, en philosophie avec Nietzsche, est liée à cette chute.

La terre est le domaine de l'homme ; si celui-ci croit encore avoir été chassé du Paradis, c'est qu'il est « assis sur une antique présomption » (II, p. 103) (2), celle de son existence continue alors qu'en réalité il est incréé, discontinu et ne trouve aucun créateur hors de soi. Contrairement à ce qu'on affirme c'est son caractère humain non sa vocation divine qui meurt en lui avec le péché originel. Il faut récuser cela : « J'ai étranglé jusqu'à cet étrangleur qu'on appelle le péché » (II, p. 159). Tel est l'un des rôles de Zarathoustra : « Le créateur, c'est celui qui crée une fin pour les hommes et qui fixe à la terre son sens et son avenir. De lui seul dépend qu'une chose soit bonne ou mauvaise » (II, p. 103).

(1) Le dynamisme de la récusation engendre une sorte d'ontologie critique au sens étymologique. Il s'agit de créer en discernant, en écartant, en séparant selon le critère de la Beauté et non sur le modèle d'une hiérarchie sociale. Mais cette ontologie critique est aussi une ontologie historique fondée sur le futur qu'engendre la Création. Nous verrons dans les deux derniers chapitres comment l'ontologie historique, transformant le devenir pur en avenir préconçu, fait échec à l'ontologie critique.

(2) Cette référence et les suivantes sont tirées de *Zarathoustra*, *op. cit.*

Dans notre thématique il s'agit donc d'abord pour Nietzsche de résoudre le problème posé par la haine à l'égard du Beau et du Connaissant, de l'esprit et de l'homme. Le ciel sans la Beauté, le Paradis sans la science, tel est le bilan de la décision d'un « Créateur ». Ainsi l'homme « créé à l'image de Dieu », connaissant la haine et la laideur, subit depuis des millénaires la distorsion imposée à son effort vers la Connaissance. Depuis des millénaires il tend à la Beauté, ce qui est une manière de se souvenir du Paradis où il craint de s'ennuyer. Car son intelligence ne peut s'appuyer sur aucune représentation et sur aucune abstraction pour concevoir l'Absolu. Ceci, bien que des théologiens rusés tenant compte de cet effroi aient établi une morale terrestre si contraignante qu'en comparaison le Paradis, même sans la Beauté, paraît à nouveau désirable, seul lieu sans morale, seul lieu où la faute est vaincue.

Tel est le premier aspect du diabolisme. Il consiste dans un double mouvement de l'homme tourné en arrière pour rejeter et en avant pour reconstruire ; double effort de « celui qui connaît la peur mais qui dompte la peur » (II, p. 289). La domination de l'immanence s'accompagne de la conviction que la transcendance traditionnelle est morte et cette prise de conscience entraîne une destruction ; il sera facile aux petites gens, aux maîtres de l'heure, de crier au scandale, car « ceci n'est pas destiné aux longues oreilles » (II, p. 291).

Le rôle de l'homme est plus ambitieux : il voit *simulta-*

nément les possibilités en présence ; l'actualisation de sa réalité devient mieux qu'une espérance. Il ne pense pas « à améliorer l'humanité », ce « serait la dernière des choses qu'il irait promettre ». Il n'organise pas une théorie du salut, n'est plus livré aux « catégories » transcendantales, à ce par quoi Kant coupait radicalement de l'expérience. La transcendance nietzschéenne s'impose dans le va-et-vient de plusieurs formes d'immanence. Peut-on alors parler de transcendance? Oui, dans le sens où Hölderlin écrivait : « Etre, vivre, c'est assez... c'est là l'honneur des dieux. » Ce qui caractérise en effet l'ancienne transcendance, c'est d'être un terme plus qu'un mouvement (1) ; chez Nietzsche, la transcendance est le mouvement, elle n'est plus linéaire ou ponctuelle comme auparavant. Elle est dans l'absolu d'une présence, non dans la présence de l'absolu. Elle se fonde sur la possibilité de ces immanences de se rejeter l'une l'autre pour se mettre en mouvement. Mais si elle se définit d'abord par ce qu'elle refuse d'être, son ambiguïté lui permet de n'être pas immanence. Nous ne pouvons appréhender réflexivement l'instant où les possibilités créatrices qui s'offrent alors à l'homme naissent d'elle, ni savoir si elles la déterminent ou si la création et la transcendance sont simultanées. Sur cet effort pèse en outre le doute de ceux qui ne le comprennent pas. Car le « diabolisme » nietzschéen ne consiste pas seulement dans la révolte contre « les tables anciennes » mais aussi dans la révolte de celles-ci contre l'attaque qui les menace. Effort de Nietzsche pour déterminer ce qui, à ses yeux, est Mal ; effort de ceux qui vivent de et dans ce Mal pour jeter l'anathème sur Nietzsche, incarnation, selon leurs tables, du Mal. En ce sens le « diabolisme » se hausse au niveau d'un véritable conflit sociologique et anticipe sur la solitude de la conscience créatrice de demain. On s'interroge

(1) Jean Wahl fit la distinction entre la trans-ascendance et la trans-descendance. Ce que veut Nietzsche, en comparaison, s'appellerait la trans-transcendance.

sur le goût de Nietzsche pour le tableau de Dürer : *Le chevalier, la mort et le diable.* Il n'est pas impossible de regarder ce tableau comme un symbole de l'œuvre de Nietzsche : chaque personnage est à la fois lui-même et les autres, et ce par quoi ces trois formes deviennent une s'appelle tantôt l'angoisse ou le regard du visionnaire, tantôt l'ontologie de la pensée créatrice.

Allons plus loin. L'homme a pour destin de se vouer à une œuvre plus grande que lui, dût sa raison y sombrer. C'est un signe, celui de la pensée, mais aussi celui de l'existence ; nature de « Quiconque voit l'abîme, mais d'un œil d'aigle... » (II, p. 289). Enigme, le geste de Prométhée et de Lucifer s'approchant si près de l'absolu qu'ils reçoivent un châtiment. Enigme, le geste de l'homme qui doit s'accorder à la souffrance — et pour lui toute souffrance est malédiction — s'il veut aller tout près de Dieu, et qui dit oui à cet effort. Etrange parallélisme que l'engagement de l'interrogation « satanique » et la soumission du « Fiat » de la Vierge. D'un côté une question, de l'autre une réponse, dans les deux cas le mystère d'un monde. Opposition déconcertante car le oui de Lucifer à son désir d'interroger donne à l'être la plénitude d'une subjectivité absolue tandis que le Fiat objectivise l'être qui répond, l'abandonnant « à la disposition de... ». Le « diabolisme » nietzschéen instaure donc une subjectivité totale, un état passionnel nécessaire à la vie, même si elle doit en devenir plus courte. Il est un symbole plus fort que Nietzsche lui-même, à travers lequel le poète et le penseur accomplissent leur destin mystérieux pour donner du monde et de l'homme une vision tragique et esthétique.

Tragique, nous venons de le voir, esthétique, si nous remarquons que le mythe de Lucifer est incomplet tel que la Bible le présente ; Lucifer, le plus beau, se *connaissait* comme créateur de Dieu et sa rébellion contre l'autorité et le pouvoir divins était sans espoir au moment où il l'accomplissait. Pourtant il essaya, sachant que la « bonté »

divine suivrait un cours que Nietzsche stigmatise en disant que : « La bêtise des bons est d'une insondable sagesse » (II, p. 139). Mais tout révolté sait également que la « sagesse » des bons est d'une « bêtise » insondable et que cette bêtise se retourne contre eux. Ainsi l'agression contre Dieu a moins pour but de faire devenir Dieu que de conquérir dans la solitude l'autonomie créatrice, l'indépendance de celui qui veut assumer le pouvoir de maudire. Toute création naît d'une malédiction.

La vie intérieure de Nietzsche et sa relation à Zarathoustra s'éclairent dans un tel parallèle. L'effort d'un « démon » est un effort vers la pureté de l'Etre ; après le premier refus, il devient effort vers la purification de l'Etre. A travers elle l'effort de Nietzsche concerne la purification de l'homme. Rupture totale qui lui permet de se considérer comme le « premier philosophe de son époque », comme « l'événement essentiel entre deux millénaires ». Qu'y a-t-il de plus « diabolique » que le sursaut des individualités qui, au cours des siècles, se sont dressées dans un cri libérateur ? On peut penser que tout défi est négateur, mais on ne saurait oublier qu'un tel acte est celui de l'amour, que le diable est le seul qui ait pu vraiment aimer Dieu, le seul à ne pas s'être senti semblable à lui. De la différence éprouvée comme telle naît l'amour authentique ; Lucifer a rejeté Dieu comme Zarathoustra rejettera le règne de *l'homme* dont la vie meurt au contact des « tables des bons » qu'il s'agit de briser. Si nous voulions transposer ceci en langage moderne nous dirions que toute « divinité » théologique ou idéologique embourgeoise les Valeurs, brise ou engourdit l'élan créateur, seule source de conscience pour l'existence. Car si nous acceptons l'idée qu'il n'est d'existence que dans une inquiétude à travers laquelle la raison se sent menacée et reçoit en même temps l'impulsion nécessaire pour surmonter cette menace, le « diabolisme » nietzschéen se confond avec l'existence.

De cette identité naît l'affrontement. Nietzsche refuse de

vivre « par rapport à... » ou « en comparaison avec... ». Tout formalisme, toute règle sont surannés car ils contredisent le sens de la vie. Il n'est pas question non plus d'outrance créatrice. Nietzsche rejette en effet la « superstition » du génie et écrit à Overbeck, en 1880 : « Maintenant seulement, je peux acquérir le *simple* regard sur la vie *réelle* de l'homme » (1). La « réalité » se dévoile dans la « simplicité », et celle-ci engendre la vérité du monde.

Ainsi le défi nietzschéen permet d'approfondir le « sérieux » du philosophe libéré par la « néantisation » des siècles. (« Je vis comme si les siècles étaient un néant », à Overbeck.) Néantisation qui se vainc dans une intemporalité qui est une anti-éternité ; car il n'est pas de néantisation qui ne doive aussi être dépassée et la néantisation des siècles ne concerne les siècles qu'en tant que « formes » du temps. Alors se découvre dans la philosophie de Nietzsche une expérience transcendantale du temps, c'est-à-dire une reconquête intellectuelle du temps hors du découpage empirique des jours, des mois, et des années.

Surtout si l'on observe que les postulats métaphysiques ou la relation à l'expérience ont engendré l'illusion du « pur esprit » et immobilisé l'humanité. « Nous savons à peine si l'humanité n'est pas seulement un degré. » Or, depuis toujours, l'humanité s'est affirmée à l'image de Dieu. Nietzsche arrive à un moment où elle est si pétrifiée dans cet effort que, en face d'elle, il a de Dieu la vision d'un Dieu mort : « Dieu est mort. »

Grâce à ce cri la vision nietzschéenne devient alors explication apocalyptique et paradoxale récusation du concept de défi que les passions romantiques avaient exacerbé. Le XIX^e^ siècle a brisé l'homme : il faut prendre acte de la catastrophe, constater que la seule façon d'empêcher qu'elle ne tourne au cataclysme est de pousser ce qui reste de l'homme plus loin que le cyclone. On commen-

(1) Souligné par nous.

cera donc par l'anti-parole d'une Genèse : Dieu est mort et l'humanité pourra aller au-delà de sa terreur. Or on ne demande pas à la vie de se dépasser, on ne demande pas à l'homme de se surmonter sans avoir foi en la vie et en l'homme. Lorsque Nietzsche récuse la foi c'est celle du christianisme qu'il met en cause, celle des « prêcheurs de la mort lente » qui maintiennent le peuple dans l'ignorance et élaborent une théologie de sublimation. Nietzsche se situe au-delà de la rationalisation de cette fausse transcendance. En même temps il reste solidaire de ce qu'il rejette. Il le recrée. Le surhomme deviendra une synthèse originale et ontologique de l'homme réalisé et dépassé ajoutant à l'Etre-Mort la poésie et la conscience de la Beauté.

Nietzsche avait de son temps une conscience historique aiguë : « Je m'appelle le dernier philosophe, car je suis le dernier homme », écrivait-il, alors qu'il était à Bâle. Dieu, à travers le progrès de l'homme, est mort ; Nietzsche est atteint par la mort de ce Dieu qui se transforme en lui comme la vocation de son intelligence. Mais il n'est pas de mort de l'histoire sans début de l'histoire ; Nietzsche affirme cela à travers le Retour Eternel. Son exigence se lie à la réinstauration du principe totalement accompli ; le *logos* caché dans l'acte pulvérise la structure et se libère. S'il s'agissait pour lui de l'ultime tressaillement d'un visionnaire qui, tel un accidenté, voit défiler dans sa tête toute son existence avant de mourir, il ne serait qu'un histrion de génie. Mais s'il s'agit d'un saut révolutionnaire, alors sa vision esthétique est créatrice, malgré ses manques ou grâce à eux, souffrant sous la création de ce qui n'est pas encore et la non-création de ce qui existe. « Il faut précipiter dans l'abîme tout le passé du monde pour nous ranger dans la série des dieux indépendants. » La décision nietzschéenne prise au niveau de l'homme, donc de la création, le classe parmi les dieux, parmi les créateurs.

Telle est l'origine du double mouvement de transcendance dirigée vers l'homme et qui pourtant le dépasse, et d'immanence tournée vers l'Etre mais appelant aussi à l'homme.

> Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei-
> Und Zarathustra ging an mir vorbei...

Les principales difficultés que nous abordons sont impliquées par cette vision de Rapallo. Un mouvement brusque se produit au plus profond de l'Un individuel. Mouvement générateur de deux « Uns » identiques qui ne cesseront de se présenter l'un à l'autre comme deux frères amis et ennemis. Ce Zarathoustra qui apparaît comme une structure de mouvement exemplaire a conquis *sa* liberté dans la structure intérieure de *mon* devenir. Il est hors de moi et m'entraîne mais en un sens il est fictif et n'est que la parole de mon choix. Mais il est aussi le choix du signe que cette parole présentera, ce qui explique son extériorité apparente. Un choix implique la possibilité d'opter entre les deux termes d'une alternative et celle de ne pas opter du tout. Nietzsche exclut cette dernière possibilité. Son attitude est d'attente et de choix ou d'attente et de volonté. Là encore peut-être se manifeste ce que nous avons appelé diabolisme. Lui-même écrira à Gast : « Il y a un sérieux diabolique chez qui veut avoir du respect pour son œuvre. » Ainsi s'ébranle le contre-déisme, aspect de ce diabolisme. C'est pour lui-même que Dieu voulut le monde. Il y a donc un moment exceptionnel dans l'histoire de l'humanité : celui où Dieu accepte son désir, où tout fut sans exister. C'est un vice introduit dans le devenir auquel on put attribuer un commencement qui n'en était pas un. Par contre, ce dont part le Surhomme se nomme « méfiance ». Elle annonce la fin des hommes. On peut alors assumer la haine qui les terrifia lorsque Dieu leur confia une liberté factice et condamnée.

Ainsi se prépare l'union du Surhomme et du monde ; ainsi s'annonce aussi la victoire sur la communication. Le

BIBLIOTHÈQUE
INSTITUT SUP. PHILOSOPHIE
UNIV. CATH. LOUVAIN

mal est né de la séparation, de la menace de la raison contre l'instinct, menace qui a condamné l'homme à la solitude. Nietzsche combat cette solitude, mais il en retrouve une autre qu'il associe au silence, ultime forme du rêve. L'ambition de Nietzsche est de dépasser les limites de la subjectivité ; on a dit que, là, il a échoué. N'aurait-il pas plutôt échoué par son indifférence au logos de l'amour, seul capable de comprendre les différences ? Il rêve qu'il pourra communiquer avec ses pairs s'il en rencontre. Ce n'est pas sûr. Nietzsche est l'être solitaire par excellence. On a nommé péché ou diabolisme l'effort pour rompre la solitude ; chez Nietzsche ce péché s'appelle aussi Surhomme. La solitude est absolue et c'est elle, autre forme de l'Etre, qui contient le monde. Sortir d'elle c'est créer mais c'est également perdre le monde créateur : ceci explique la mort de Dieu. « L'éloignement éternel entre l'homme et l'homme me pousse dans la solitude », écrit-il à sa sœur. Le concept « homme » a deux sens différents. L'un concerne l'homme surmonté (ou père du Surhomme), l'autre, l'homme du monde qui meurt. Ce qui est troublant dans cette phrase, c'est la présence du « me ». A côté du Surhomme et de l'homme mort, y aurait-il le « je » du visionnaire, troisième protagoniste ? Au-dessus du Surhomme, y aurait-il le jugement qu'un autre pourrait porter sur lui ? Ce jugement ne sera-t-il pas à son tour destructeur, jouant à l'égard du Surhomme le rôle du Dieu de jadis ? Où s'agirait-il seulement pour le Surhomme de « comprendre » l'absolu de sa solitude ?

Le caractère hors divin est l'un des aspects du diabolisme nietzschéen. Il consiste autant dans le refus du monde ancien que dans l'explication prophétique de celui où Nietzsche voudrait nous faire entrer. Ceci engendre une solitude qui devient, par sa nature ontologique, le principe de son dépassement. La mort de tous les « hommes » et la présence du Surhomme, dans la perspective du Retour Eternel, livrent à Dieu l'absence de tout, lui faisant assumer

à son tour le principe diabolique de la solitude absolue. « Dieu est mort », Dieu est seul. Il n'y a plus de dissociation entre le « je » et le « tu » ; il n'est donc pas question de se sentir atteint par le jugement d'autrui. Si celui-ci me dérobe à moi-même c'est qu'on pose une question à laquelle je devrais donner une réponse alors que j'en suis incapable ; la présence d'une divinité dans le monde poussera toujours autrui à me poser une nouvelle question car telle est la tendance naturelle d'une pensée dualiste une fois qu'on a situé l'autre existant comme s'il était Dieu en dehors de moi. Or, Nietzsche chante la création unifiée et s'émerveille ; le regard dissout la question et est à lui-même sa réponse. Nombreux sont les écrits postérieurs à Nietzsche qui mettent l'accent sur le désespoir ou l'angoisse. Prolongement paradoxal des textes religieux qui nous montrent le désespoir comme structure de l'être diabolique et prétendent qu'il naît de l'impossibilité d'admirer et d'aimer. C'est le christianisme qui a imposé cette limite au créateur, stoppant le devenir nécessaire du désespoir. Nietzsche donnera à la spiritualité de son époque une impulsion neuve vers la réalisation de l'Etre et l'un des caractères de son diabolisme se nomme l'innocence du devenir.

En ce sens il marque peut-être vraiment la fin d'une certaine ère chrétienne et le début d'un humanisme dont nous cherchons les structures. Il sonne le glas de l'humanité mais il appelle les hommes à la résurrection ; l'homme doit s'évader de la dépendance à l'égard de l'entité divine de manière à avoir de Dieu une vision capable de provoquer l'amour : celle d'un Dieu dont la présence suscite ce que Pythagore appelait « la silencieuse harmonie des sphères » tandis que ses relations avec l'homme n'engendrent plus la révolte. Ce Dieu n'est plus extérieur à l'homme. Le diabolisme créateur nous amène donc à la négation de la révolte et à l'intériorisation de l'Etre. Pourtant, malgré les textes qui l'instruisent ou l'explication qui le rassure, l'homme conscient de ses possibilités se révolte contre

Dieu ou son concept dès qu'il l'affronte. Présence antipathique par son impuissance à ne plus être, Dieu est vaincu par cette impuissance et devient comme l'illusion du fond de la caverne platonicienne ; il est reflet, alors que l'homme est à la fois le feu qui permet à l'ombre d'apparaître et l'objet qui offre son ombre. Mais ce fond qui permet à l'ombre de se fixer comme ombre est en même temps ce qui la limite. Il faudra bien trouver le moyen de faire le tour de cette caverne. On oubliera alors le feu, l'objet et l'ombre et on se réveillera différent. « Je veux dépasser l'homme, mon plus grand danger. »

Jusqu'alors, le plus grand danger qu'il fallait éviter ou dépasser était l'appel du mal, du héros déchu, de la lumière éteinte. Cet appel devient rencontre et c'est pourquoi le diabolisme nietzschéen s'exprime aussi dans l'amour aiguisé par l'échec de sa tragédie. Il y a en effet un silence plus intolérable que celui de Dieu ; c'est celui d'un être aimé dont on a dessiné la finitude en faisant appel à sa ressemblance avec la divinité et dont on sait qu'on l'a vaincue si on l'aime parce qu'il est soi. Le diabolisme c'est donc l'amour. Avec la chute de Satan un certain type de haine est aussi entré dans le monde, haine utile à l'équilibre des contraires (ce qui nous fait songer à Héraclite), nécessaire à la différence donc à la création (ce qui nous fait songer à Empédocle). Avec la « chute » de l'homme, le logos est entré dans le monde. *La création n'est rien d'autre que le discours du monde auquel l'homme prête sa voix.* Toute l'histoire de l'humanité est conditionnée dès cet instant par l'absence présente d'un dieu mort dont on essaie d'exorciser le silence par les rites, tandis que vit le « Mal » auprès duquel s'approfondit l'existence. Alors il nous semble qu'il n'y a rien de plus injustifiable que l'amour dont l'homme est capable. Amour injustifiable face à Dieu dont on vient d'évoquer le silence et injustifiable face à l' « Autre » car il n'est pas encore sûr que l'homme soit heureux du don de soi que la révolte lui a fait. Paradoxalement rien n'est donc pire que l'amour humain ; qu'il soit à vivre ou qu'il soit vécu, il est de trop. Nous prenons conscience du débat de l'homme dans cette tragédie cosmique dans laquelle Dieu n'a plus part, sinon pour permettre d'expliquer l'ennui de la contemplation à laquelle il faut échapper. Par cette rupture s'opère ce qu'on peut appeler le passage de l'Etre à l'apparence mais c'est l'apparence qui se justifie ontologiquement et c'est la métaphysique qui meurt.

« Dieu est mort. »

C'est la constatation de Nietzsche ; elle est effrayée et triomphante. Nietzsche montre que si l'apparence se justifie c'est que le monde n'est peut-être pas voué seulement aux « vices de pierre » et qu'il ne justifie pas n'importe quelle apparence. Désormais la méditation nietzschéenne se confondra avec la réflexion créatrice. Elle illustre la conscience en devenir ; elle est le devenir qui saute de l'avenir néanti au passé qui se néantise en devenant sans passer par un présent qui déjà ne serait plus si on voulait s'y arrêter. Ici se mêlent la positivité et la négativité que nous essaierons de séparer : il n'y a pas de présent pour une philosophie de la création. En ce sens encore paraît le diabolisme créateur dont une autre caractéristique est de ne pas cesser. Tout créateur dynamise un cosmos qui cherche sans trêve à passer de la négativité à l'Etre. Il n'y a pas d'effort plus authentique vers la transcendance que le sien. Nous comprenons maintenant pourquoi l'effort de Nietzsche s'est dirigé avec tant d'amertume contre le christianisme. Il s'élève avant tout contre un monde « créé à l'image de... » depuis des millénaires, faisant l'inventaire perpétuel de ce qu'elle n'était plus et de ce qu'elle ne pouvait plus fonder : une réalité. Le monde contre lequel il se dresse est le monde sans devenir ; le créateur s'affirme donc par rapport à lui comme une conscience « diabolisante », comme une volonté de rupture et un effort vers l'Etre. Rupture et transposition ; rupture dont la douleur

engendrera une histoire nouvelle, transposition qui donne à l'homme une telle maîtrise du temps et du monde que sa réflexion pourra les suspendre dans une *époché*.

Cependant on peut se demander si le créateur nietzschéen ne fige pas l'effort qui va du connu vers le non-connu. Ce qui compte habituellement dans le possible, ce n'est pas tant ce possible lui-même que l'intuition que nous avons qu'après sa réalisation il y aura un autre possible, et encore un autre, et ainsi de suite. Par contre, le geste nietzschéen devient si souverain que si l'on sait encore qu'en lui il y a des possibles, on a en même temps l'impression qu'ils sont tous cernés par le geste lui-même sans être limités par lui. Telle est leur réalité ambiguë. Cette existence des possibles est liée naturellement à leur actualisation (il y a le possible orienté vers l'actualisation du devenir, il y a le possible-souvenir, il y a le possible-rupture, etc.) et pose aussi le problème de l'Etre, car il y a dépassement de l'individu en chaque possible qui s'actualise. Celui-ci se situe à la fois comme intérieur à l'apparence qui naît et au mouvement de l'apparence qui cherche à naître. Il y a donc une pluralité d'Etres en laquelle on peut voir une richesse, une pulvérulence ou une destruction.

N'y a-t-il pas plutôt une nouvelle transcendance, secrète encore, qu'expliquerait dans une certaine mesure le poème entonné par Nietzsche au début de *Zarathoustra*? Elle naîtrait de l'amour pour la terre, loin des regards tournés vers le ciel. La terre serait le foyer de l'héroïsme, non plus seulement le lieu de l'existence. Elle serait l'espace dans lequel l'homme se situe et ce qui lui proposerait un danger gratuit, un risque sans autre récompense que la gloire d'être accepté. Elle serait aussi comme pour le funambule qui tombe ce qui se rapproche de l'homme lorsqu'il perd l'équilibre, et ce qui offre la mort comme don suprême. Ainsi prend-elle sa pleine signification comme opposition au ciel et comme menace possible. L'un des aspects de la philosophie de Nietzsche est donc de détruire la notion de

« refuge » et de passage envisagée par le christianisme et de lui substituer celle de risque. *Mais en même temps la foi disparaît au profit de l'espérance.* La vision du monde gagne en dynamisme et en compréhension ce qu'elle perd en extension. La transcendance est conçue en soi comme un centre de convergences qui se déplace avec l'effort par lequel on l'atteint et l'homme, d'emblée, s'installe « au-delà ». L'Etre consiste donc surtout dans cet « au-delà » de quelque chose d'immédiatement précédent, dans la certitude que chaque halte jalonne un progrès et dans le refus de postuler une fois pour toutes que les différentes étapes sont orientées vers un but, parce que le but est une limite à l'effort. L'au-delà et la certitude, l'au-delà dans la certitude, c'est le rêve qu'il s'agit d'accorder au vouloir créateur.

Ainsi, Nietzsche pose à sa manière le problème d'une éternité, enterrant les Valeurs classiques, n'élaborant pas une philosophie systématique comme Descartes, ne faisant pas appel à la grâce de Pascal, donnant vie et mouvement à l'en-soi de Kant, faisant — contre Kant — de l'expérience elle-même une position transcendantale, brisant les limites de la monade leibnizienne par l'appel de l'homme à son être, et opposant, comme Kierkegaard (mais dans un autre sens) la passion à la logique hégélienne.

CHAPITRE II

DEMAIN OU VERS LA CRÉATION DE L'HOMME

A la force de sa prophétie publique Nietzsche ajoute celle d'un silence conforme à sa vision de l'homme et du monde. Le monde et l'homme entrent dans le secret et par là ils se dévoilent. Mais ils sont aussi ce secret. Leur tourment n'est plus engendré par une transcendance extérieure mais par eux-mêmes comme surgissement et dépassement. « L'homme n'existe que pour être dépassé » (I, p. 57). L'existence ne me suffit pas, je la tolère car elle révèle mon inquiétude, la complète, l'enrichit et la transforme. Il y a donc une différence entre le moi qui existe au moment où je le découvre et celui que je suis lorsque ma découverte a libéré mon devenir. Ce passage de moi à moi fait éclater le monde et ce bouleversement ne peut se faire que du bien vers un mieux, que dans la découverte du tout dans le rien. Il importe peu finalement de donner à la vision et à la visée qui en résultent le nom d'Etre ou de le leur refuser. L'acte créateur vaut autant que ce qu'il crée et ce qui est créé est tel qu'il ne pouvait pas ne pas permettre l'acte créateur. Cette forme d'inquiétude reste équivoque dans la mesure où nous sommes inquiets sans savoir ce qui, en nous, a permis à ce sentiment d'apparaître. *L'incertitude qui me fait récuser l'existence serait le visage contemporain de la grâce.*

L'histoire du funambule de Zarathoustra n'est pas une

simple allégorie mais déjà une démonstration. Il y a un rapport entre le cadavre du funambule et la mort de Dieu. « En vérité, Zarathoustra a fait une belle pêche aujourd'hui. Non pas un homme, mais un cadavre » (Pr., p. 73). Il n'a pas pris d'homme : évocation de l'appel du Christ à Pierre : « Suis-moi, je te ferai pêcheur d'hommes. » Transposition qui constate la défaite du Christ. Subtilité de la « dialectique » catastrophique héritée de Socrate et dont Jésus reste prisonnier. Pour la première fois le négatif ne renvoie pas au positif, mais devient le négatif absolu. Le Christ reste mort. Affolé, l'homme fait le mort sur le sable pour sauver sa vie et tromper le fauve. Celui-ci le piétine pour le rendre logique avec sa position de cadavre. On ne ruse pas avec l'Histoire. Ainsi meurt la dialectique.

Le « Suis-moi » du Christ est en effet antinaturel. C'est « précède-moi » qu'il faut dire et Zarathoustra ne veut pas « prendre » d'homme au nom d'une transcendance préétablie. Ce qu'il veut enseigner à l'homme c'est qu'il est à soi-même non tant sa propre transcendance que la possibilité d'être plus que ce à quoi il se croyait appelé. Cet homme se découvre de la même matière que le monde incréé auquel à chaque instant sa pensée donne sa forme. Un fragment posthume de *Zarathoustra* dit : « Zarathoustra mourant tint la terre embrassée. » C'est que la vie est semblable à la mort dont elle n'est qu'un instant. C'est que la mort est l'approfondissement transcendantal de la solitude créatrice et fécondante. La mort transforme la solitude. Celle-ci est liée à l'insécurité car l'homme doit se situer dans un univers à la fois instable et organisé, dans l'univers de la non-connaissance et de la non-certitude. La solitude est l'ultime expérience, celle qui ne peut plus être transmise et fait naître le silence, « l'heure du suprême silence » (I, p. 307) créatrice de Valeurs nouvelles. Mais ce silence nous brise et la mort qui n'est qu'un symbole est féconde car elle unit à la terre, élément et signe cosmiques, ultime possibilité de contraindre l'Etre.

Dans certains cas on découvre l'Etre en se détournant, dans d'autres on le force à se révéler. Toujours il s'agit de l'Etre dissimulé par la réalité, mais nous ne sommes pas sûrs que l'Etre voulu est identique à l'Etre réel. Cette notion reste chez Nietzsche d'une ambiguïté totale : c'est elle que je nomme le rêve et l'espérance. On ne sait pas non plus très bien si la solitude créatrice nietzschéenne est la solitude du vainqueur du monde actuel ou celle du créateur d'un monde absolument différent. De sorte que l'homme nietzschéen semble toujours accomplir dans l'espace une promenade transcendantale au terme de laquelle il se fracasse tragiquement contre l'immanence. Qu'il la surmonte ou s'en détourne l'homme semble toujours s'exercer à l'appel ontologique du Surhomme.

Il serait important de connaître l'ordre dans lequel se produisent les deux mouvements de cette création. Mais l'homme n'est pas sûr de les discerner et c'est encore l'un des caractères originaux de l'angoisse nietzschéenne : ayant récusé la dialectique, elle s'angoisse de ne plus savoir discursivement si elle est transcendante ou transcendée. Elle est transcendante si elle n'a besoin de rien pour se manifester. Elle est transcendée si elle a besoin d'un intermédiaire. Or l'un des caractères de l'angoisse du « demain » est d'être transcendante en permettant à l'homme angoissé de tendre à l'Etre. Elle n'a besoin d'aucune autre médiation. N'y a-t-il pas là contradiction ? Si l'angoisse peut s'angoisser sur elle-même, n'est-ce pas qu'elle peut être en quelque sorte autre chose qu'elle-même ?

Ce problème est fondamental, car l'angoisse du Surhomme contredit sa nature, surgit devant ce qui ne s'angoisse pas, craint l'habitude qui rythme la vie quotidienne. Ainsi s'explique le mot de Nietzsche : « Mais le royaume des cieux existe — parmi les vaches » (II, p. 251). Remarque qui ne signifie évidemment pas que l'homme doit revenir à l'animalité pour parvenir à l'Etre mais qui, faisant de la vache le symbole d'un commencement différencié, suggère

à l'homme que pour maîtriser la Totalité, il doit coller à elle, en être issu et s'en servir pour se créer. La transcendance est ici justification d'une Totalité dont je me détache en étant identique à elle. Il y a regard, il y a silence, il y a interrogation, il y a mouvement vers... Tout cela appartient à l'effort vers l'Etre et cet effort est déjà l'Etre. Toutefois aussi longtemps que je suis observateur, je ne peux savoir si cet Etre est une immanence supérieure ou une transcendance inférieure. Je peux seulement me dire : est-il possible d'établir des degrés dans l'immanence ou dans la transcendance ?

D'ailleurs si je pense à l'aspect cyclique que Nietzsche donne à l'Etre à travers le Retour Eternel, je me souviens qu'il n'y a plus ni transcendance ni immanence au sens traditionnel. Ceci est peut-être trop harmonieux pour être vraiment accessible. Rien jusqu'ici ne le justifie. Le Retour Eternel, espoir ou mythe nouveau ? De quoi, de qui le premier Surhomme serait-il le « Retour » ? Finalement, ce n'est peut-être plus à l'homme que se pose le problème de l'Etre. La vie de l'homme est une réponse possible à une question qui ne se pose plus parce qu'elle est inscrite en elle comme, dans le rêve, l'image et le mot sont identiques. Si l'homme interrogeait, il arrêterait la tendance à l'Etre et la vie mourrait pour toujours. Tout point de vue sur la vie est hors de la vie, tout point de vue sur l'Etre l'anéantit.

L'homme est en effet l'œuvre incessante de l'Etre qui appelle toute immanence à se transcender. L'immanence n'est qu'une vocation de l'Etre, mais elle en est aussi le rêve. S'il vient un jour où toute immanence étant « purifiée » d'elle-même, tout devra se nommer transcendance, alors mourra aussi le concept de Retour Eternel puisque l'Etre ne pourra plus succomber à l'antique tendance qui le fait être : appeler à lui l'immanence humaine.

Ou bien n'y a-t-il que les hommes d'un certain type qui pourront accéder à cette transcendance ? Mais si les autres disparaissent, la vie de ceux qui restent pourra-t-elle être

encore un critère d'existence? A qui s'adresserait l'appel qui est le premier moteur de la transcendance nietzschéenne? Cet appel n'existe pourtant actuellement que parce que aucune oreille n'est capable d'accueillir son message. Il se fonde sur une causalité négative. Sa qualité est telle que nul n'est encore capable de le comprendre et que seul celui qui a conscience de sa fragilité créatrice souhaite essayer de répondre. L'appel non entendu garde, comme la mort, un caractère transcendantal.

Qu'adviendrait-il en outre de l'appel entendu? Il perdrait son caractère « vocatif ». N'abandonnerait-il pas aussi son caractère héroïque tout entier contenu dans le désir de répondre? Un peu comme l'amour meurt dans l'absence de tension et ne peut être tel que par la possibilité de non-amour! Cette ambiguïté de l'appel qui ne peut pas ne pas être clamé mais qui redoute d'être entendu, nous la retrouvons au cours de toute méditation nietzschéenne sur la « création ». Celle-ci est simultanément effort créant, création créée et création à créer. Tant de créations! La création première est-elle encore possible? Ici elle ne semble pouvoir s'ébranler qu'à partir de la marche du créateur vers l'imparfaitement créé plutôt que vers le non-créé. Ceci risque de la limiter ou de l'orienter de telle façon qu'elle ne vise plus une œuvre à achever mais se limite à la permission première donnée par le créateur à son esprit pour concevoir que cette œuvre est possible. La finalité de la pensée court le risque de s'effondrer dans l'action. Le miracle d'une création consiste dans l'oubli par le créateur de sa tâche et de lui-même. La création progresse entre l'étonnement du créateur devant son œuvre et cette œuvre qui obéit à une loi propre, non plus à l'ordre du créateur. Il y a donc un déterminisme de la création qui se crée, mais sa liberté s'éveille lorsque le créateur scandalisé par une spontanéité ordonnée libérée de son autorité se sent lié à elle sans être aliéné par elle. Ainsi apparaît la différence entre le créant et le créé bien que, à la limite, on ne puisse

plus distinguer qui a créé de ce qui fut créé. La liberté de la chose créée est le mouvement interne de l'œuvre, indépendant de celui qui crée, et auquel lentement mais nécessairement — lorsque s'organise l'harmonie des formes —, le créateur est contraint de se soumettre. Le créateur n'est donc tel que lorsque la création est déjà là, que lorsqu'il est déjà trop tard pour la récuser et qu'elle est assez forte pour le détruire. La présence du créé se soutient à travers l'admiration que l'homme a pour une œuvre dont il s'émerveille qu'elle soit issue de lui. Ce problème est étroitement lié à la nouvelle position de l'Etre dans la philosophie de Nietzsche.

« L'infini bouillonne autour de moi... » Nous arrivons au mystérieux domaine qui est à la fois en deçà et au-delà de la création, le domaine où il n'y a plus que le créable (très différent de l'incréé, en tant que celui-ci suppose une intervention extérieure et que le créable, non encore créé, est plus qu'une possibilité sans pour autant obéir à une nécessité). « Dialectique » subtile et décalée, analogue à celle de Sartre affirmant que l'Etre a besoin du néant, qu'il n'est pas le néant et que pourtant, d'une certaine manière, le néant surgit de lui. Mouvement qui finit par identifier la diabolisation et la divinisation mais qui néanmoins les rejette toutes deux pour fonder l'homme. « Et quand j'ai rencontré mon Diable je l'ai trouvé grave, méticuleux, profond, solennel : c'était l'esprit de Pesanteur. C'est lui qui fait tomber toutes choses » (I, p. 113).

La création (1) est faite aussi de choses qui tombent et l'esprit de « pesanteur » deviendra l'esprit de vérité. Il pourrait s'identifier à lui. L'importance attachée à sa nature par la divinité dont la démarche vers l'homme semble dirigée contre lui a conféré à celui-ci l'absolu qui lui avait été refusé avant la chute. Telle est, cette fois, la

(1) La création, herméneutique de l'ineffable, tel est le vouloir de Zarathoustra. Il n'est que plus étonnant de remarquer, comme je le fais dans le dernier chapitre, qu'elle nous fait rencontrer la mort.

positivité de celui qui défie : il est le seul, dans l'Absolu, à être capable de la foi et du désir qui tous deux sont étrangers à la divinité et dont il est écrit qu'elle les confia à l'homme. Ainsi l'homme se reconnaît-il fils de démon à travers la volonté qui donne à son existence sa visée douloureuse. L'homme tend alors à l'avènement de l'Etre en lui : « Voyez, je vole ; voyez, je me survole ; voyez, un dieu danse en moi » (I, p. 113). L'un des premiers aspects de la création du monde et de l'homme est donc le refus d'une création justifiée par autre chose qu'elle-même. Un absolu divin qui conditionnerait la création serait pour elle une catastrophe. « Ce qui est divin, c'est qu'il y ait des dieux, mais pas de Dieu » (II, p. 117).

Maintenant s'éclaire le sens de l'union « diacritique » (1) qui fait vivre l'homme et le monde. Elle s'opère à travers un cosmos devenu plus âpre parce que l'homme lutte dans le monde avec une humanité plus parfaite. Notons ici que la « perfection » nietzschéenne vient de ce que l'homme, existant solitaire, ne se dépasse plus face à l'Etre (ce qui serait une forme de dépendance) mais est à lui-même son propre miroir reflétant l'image du futur qu'il deviendra. L'homme est son propre devenir. L'absolu s'intériorise sans conditions. L'Etre est en moi et je suis l'Etre. Cette unité profonde ne devient plus immanence au moment où se créant elle-même elle crée aussi le monde. En cela, elle opère le retournement radical de l'ancienne réflexion philosophique. Car l'Etre qui jadis fondait la transcendance — encore que, dans certains cas, on pût le confondre avec elle — était immanence par rapport à lui-même. En effet si la transcendance s'impose à l'immanence de l'étant qui

(1) Je ne prends pas le mot diacritique dans le sens dans lequel l'emploient les linguistes. Pour eux, il s'agit d'un signe capable de modifier la valeur d'une lettre par rapport aux autres plutôt que sa valeur intrinsèque. Il est très difficile de lire Nietzsche sans remarquer que sa pensée se fonde sur une méthode diacritique, sur un ensemble de concepts mutants, de signes qui modifient la valeur des mots et fondent ce qui, dans les concepts, donne pouvoir de mutation.

tend à l'Etre, elle ne saurait en même temps être transcendance par rapport à elle-même. Il faut donc admettre que le problème traditionnel de la transcendance place celle-ci dans une position d'immanence inavouée. Et si cette « immanence » capable de transcender l'étant n'est qu'une forme plus évoluée de l'étant transcendé, cela voudrait dire que l'ancienne métaphysique opposant irréductiblement la transcendance et l'immanence a réfléchi sur de faux problèmes.

L'harmonie (1) à laquelle Nietzsche convie l'homme cosmique dans un cosmos qui s'humanise permettra de surmonter cette difficulté. Peut-on alors supposer que l'Etre est, mais n'est jamais ayant été, même dans le concept d'Etre qui se pose comme étant présent? L'évolution de l'homme permettra-t-elle cet avènement? Qu'est donc cet homme devenu source de l'Etre? Qu'est-il par rapport à l'homme ancien, « singe de Dieu »? Y a-t-il entre ces deux hommes une différence de nature ou une différence de degré?

Différence de nature? L'homme est-il capable d'une mutation? Différence de degré? Mais cette différence serait suscitée par l'apparition de l'Etre. Or l'Etre ne saurait arriver ainsi, ou alors il était déjà. Et s'il était déjà, pourquoi n'apparaissait-il pas ou pourquoi était-il en-tant-que-pas-encore-étant? On en vient à se poser la question suivante : y aurait-il un devenir de l'Etre? « Vous mettrez dorénavant votre honneur... dans le terme qui est devant vous » (II, p. 117).

(1) Cette harmonie est à la philosophie de Nietzsche ce que l'englobant est à celle de Jaspers. Cependant, Jaspers tente de restaurer une sécurité de la pensée à laquelle Nietzsche est étranger. *Das Um-greifende* postule une notion de cercle *(um)* et d'appréhension *(greifen)* antérieure à la présence de l'homme. Nietzsche élaborerait plutôt une philosophie de l'*her-greifende* et de l'*hin-greifende* (*her* : provenance, *hin* : direction), l'espression circulaire *(um)* de la création abolissant le va-et-vient dialectique, se développant entre le *her* et le *hin* et fondant, au plan de la raison créatrice, ce que nous avons appelé la pensée diacritique.

Tout ceci fonde la méditation de Zarathoustra sur l'homme. Il ne s'agit donc pas du fait humain, émanation de l'Idée dont on parle depuis Platon ou mode d'infini-fini limité entre deux infinis qu'on envisage depuis Pascal. *Il s'agit du rêve dont l'homme est le sens, de l'espérance dans l'homme qui en est le signe.* La réalité provisoire est d'abord négative (non-existence de l'homme), mais récuse l'utopie qui définirait l'homme, bloquant la pensée dans un archétype à rebours. La pensée de Nietzsche sur l'homme s'exerce à partir d'un constat : l'homme n'est pas encore. La raison de cette stagnation? L'homme a lutté contre son devenir et bloqué sa structure de progrès. Le seul être qui aurait pu devenir homme est Jésus et son effort a échoué bien que, éventuellement, il puisse servir d'exemple. Il a été arrêté dans son élan parce qu'il a jugé son temps et il a fait partie de ces quelques privilégiés qui « se sont détournés de la vie pour se détourner de la canaille ». Mais en même temps le jugement que nous portons sur les « prédicateurs de la mort » (I, p. 119) qui réfutent la vie parce qu'ils rencontrent un cadavre nous aide à voir que la mort de Jésus est surgissement du premier homme qui meurt. Sa mort était prématurée pour ses contemporains, et nous arrivons peut-être trop tard pour la recevoir, nous ne pouvons peut-être même plus la comprendre. Ce que n'a pas fait l'homme de lui-même a engendré une rupture radicale.

De sorte que cette mort qui aurait pu être une rédemption a le caractère d'une vengeance chez tous ceux qui se servent d'elle : ils se vengent sur moi de ce qu'ils ne sont pas. Ainsi se projette sur chacune de mes actions l'ombre inquiétante d'une mort inauthentique. Pour l'homme tel que le voit Nietzsche ce qui était idée de rédemption doit être remplacé par une volonté de délivrance. L'inquiétude humaine revient en arrière — c'est sa nature tragique — pour reprendre le progrès — c'est sa visée esthétique — là où il aurait dû commencer. En cela aussi se situe ce qu'on appelle à tort le nihilisme de Nietzsche. C'est l'un

des motifs pour lesquels sa pensée s'exprime sur le mode prophétique, car toute prophétie met l'accent sur l'attente — « ... Vous n'avez pas assez de substance en vous pour savoir attendre » (I, p. 123) — et le caractère dramatique de celle dont parle Nietzsche est de ne dépendre que de nous. Le prophète n'est que le médiateur du mouvement : il annonce qu'il va se passer quelque chose. L'appel de Nietzsche concerne le chaos qui se meurt et le monde qui s'organise.

L'homme, le Surhomme arriveront-ils pourtant à naître? Ce caractère de « pas-encore » excitant pour la pensée ne restaure-t-il pas celui de l'impossible transcendance? Nietzsche est contraint d'ébaucher le principe d'une réconciliation entre l'homme qui meurt — « l'homme est un pont » — et le Surhomme qui naîtra peut-être. Cette continuité n'est-elle pas le signe même de l'échec? « Je n'érige pas de nouvelles idoles » (1). Ceci contredit-il l'effort de perfection vers lequel oriente Nietzsche ou doit-on admettre avec lui que cet effort sera plus fructueux parce qu'il ne se place pas au plan de la morale? Ne peut-on pas expliquer cette mise à distance par une herméneutique du signe moral : art de la coutume et de la découverte ou, mieux encore, art de l'attitude? Car l' « art » exige la liberté créatrice même en morale et « l'attitude » est plus suggestion reçue d'un instinct mystérieux que comportement idéal à suivre.

Cet homme nécessaire doit surgir comme la manifestation totale et dynamique de l'Etre car il ne peut être « représenté » (2). « J'ai voulu représenter un grand homme, écrit pourtant Nietzsche, mais ce mensonge a surpassé ma force. C'est contre lui que je me brise. » Il y a là en

(1) *Ecce homo*, Gallimard, p. 8.

(2) « ... les entrailles de l'être ne parlent point à l'homme, à moins qu'elles ne lui parlent par la voix même de l'homme ». Tâche malaisée, en vérité, que de démontrer l'être et de le faire parler ! (I, p. 95.) Ainsi, Nietzsche relie l'Etre et la parole, l'Etre et le signe.

effet une contradiction car si tout créateur doit d'abord détruire c'est qu'il peut connaître ce qu'il y a à combattre. Cela veut-il dire que la « représentation » de ce qu'il a à vaincre l'enferme dans une représentation de la représentation ? Nous ne le pensons pas car l'homme qui combat a le privilège de ne pas « savoir » qu'il lutte. Si de l'extérieur je peux constater que le monde devient plus harmonieux, c'est que je suis capable de comparer. Si je compare, je raisonne, je mets en rapport le vrai et le faux, l'étant qui était faux et le nouvel étant pas encore tout à fait vrai mais moins faux que le précédent. Je m'abandonne alors au vice socratique d'une « dialectique » décadente et je suis condamné à rester étranger à ce monde que je peux juger. Il faudra donc vaincre tout ce qui, de près ou de loin, au niveau du créateur ou à celui de l'observateur, pourrait évoquer la représentation. L'Etre surgit à travers ce que Nietzsche appelle le dionysisme. Par lui il n'y a plus d'étant ni d'Etre, il n'y a plus de catégories. Il est Etre surgi d'une synthèse cosmique aussi harmonieux et aussi Un que l'ensemble des systèmes stellaires. « Le satyre était un être sublime et divin, c'est ainsi du moins qu'il apparaissait surtout au regard révulsé et douloureux de l'homme dionysiaque » (1). En face de lui il y a l'apollinien surgi d'une contre-synthèse cosmique (ou d'une synthèse dans l'antithèse), « simple, grave et beau », mais qui porte en germe la chute de l'Etre car il peut être le terme d'une sérénité qui ne se risque plus.

Nietzsche critique cet équilibre qui perd le sens de sa finalité. Le caractère révolutionnaire de sa pensée apparaît ici ; une brève comparaison avec Marx permet de s'en rendre compte (2). La lutte de Nietzsche contre l'académisme s'apparente à la haine de Marx pour l'immobilisme petit-bourgeois. L'appel nietzschéen fait songer à une

(1) *Naissance de la tragédie*, Gallimard, p. 44.
(2) Sur ce thème, on peut se reporter à *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, Pierre BOUDOT, Aubier, 1970.

lutte des classes en philosophie. Là où Marx parle de la « masse » qui permet à l'homme-individu de se désaliéner, Nietzsche parle du « Surhomme » à travers lequel s'épanouit tout l'humain. La conception marxiste épique du prolétaire rejoint la conception aristocratique que Nietzsche a de l'homme. Car le héros épique est un aristocrate et l'aristocrate est « l'honnête homme » de l'épopée. Ni chez Nietzsche ni chez Marx, cet homme ne peut être position. Dans l'ancienne conception philosophique l'homme avait constamment besoin d'être tendu vers l'Etre pour connaître sa condition d'homme et lui était par là même soudé. Au contraire l'homme qui n'est plus position est incapable de s'interroger. Il est dans la solitude absolue de sa rationalité parce qu'il sait qu'elle ne peut être rompue par la rencontre de l'Etre. De la même manière, l'individu qui se reçoit lui-même de la collectivité marxiste sauve sa différence grâce à l'indifférencié de la masse. Cette solitude n'est pas désespérante comme la solitude de l'homme qui pourrait ne plus être seul. Autrement dit, avec Nietzsche l'isolement découvre pour la première fois le sens métaphysique de la solitude. De sorte que le problème de l'Etre paraît ici étroitement lié à celui d'un humanisme. Prendre conscience de l'Etre-qui-n'est-plus c'est savoir que l'homme est redevenu libre. Annoncer la mort de l'Etre c'est agir sur l'humanisme, donc agir aussi sur l'homme simultanément créé et créant. Parler de l'Etre impose donc de parler de l'homme.

Schopenhauer écrivait que « le génie a besoin de l'imagination pour apercevoir dans les choses ce que la nature s'efforçait à former ». Pour Nietzsche, l'Etre a besoin de l'homme afin qu'en une intuition le monde prenne conscience de l'organisation et du sens qui le mondanisent. En outre l'homme dépasse cet effort dès qu'il n'est plus artiste mais œuvre d'art. Car il ne saurait y avoir d'œuvre d'art plus parfaite que l'homme lorsqu'il a réussi à avoir accès à sa nature réelle.

Cette conception de l'Etre fondé sur la « voix de l'homme » est donc bien une conception esthétique. Le Nietzsche du dionysisme et celui de *Zarathoustra* se rencontrent. La création de l'homme est coextensive à celle de l'Etre, les deux niveaux étant médiatisés par la Beauté. Qu'est-ce que l'Etre en tant qu'œuvre d'art? Il se révèle au poète dans le rêve à l'instant où se manifeste « la croyance la plus vraie de l'homme ». Pour Nietzsche, la « croyance » est un état d'esprit plutôt qu'un contenu de pensée. Elle n'est pas « organisée » (comme la foi par exemple) et on ne peut ni la cerner ni en préciser les structures. Elle est le choc entre moi et ce que Schiller a appelé « l'état naïf et qui n'est pas un état si simple ». Peut-on retrouver cette « naïveté » dans l'esthétique de l'Etre qui est aussi harmonie avec la nature et fondement de l'homme? Celle-ci peut s'établir sur plusieurs modes : il y a l'harmonie édénique, celle, poétique, d'un Orphée, celle, artistique, d'un Fra Angelico, celle, théologique et mystique, d'un François d'Assise, etc. Faisons provisoirement abstraction de la première qui est plus une utopie que l'expression rationnelle du rêve et remarquons que celle d'Orphée naît d'un chant, celle de Fra Angelico d'un geste, celle de saint François d'Assise d'une invocation. Dans tous les cas, il y a « rapport à » et il y a intervention d'une voix. Il y a désir d'une perfection lié à la conscience d'une insuffisance première, désir qui pousse à se détourner du moi atrophié, détermine le mouvement de la négation et celui de la destruction. C'est un risque que Nietzsche surmonte, écrivant qu' « il faut dominer les périls d'une aptitude aiguë à souffrir en faisant appel à des chimères énergiques et à des illusions bienheureuses ». Le geste négateur s'oriente donc naturellement vers une création. La chimère doit être vigoureuse : si la Licorne vient à moi je ne dois pas l'enchaîner mais l'enfourcher. L'illusion doit être « bienheureuse », ne pas m'apporter la déception du rêve qui m'échappe si je m'éveille. Ainsi trouverai-je le « beau »

à travers « le rêve qui surgit de mon vouloir, quand il est endormi ». Le rêve apparaît donc aussi comme ce qui intériorise la rationalité du vouloir. Suis-je le rêve ou le rêve est-il en moi? Peu importe. Il suffit de savoir que l'homme est un rêve sans fin et que ce rêve est aussi de l'art. L'Etre surgit du don esthétique et tragique de l'homme. D'un côté, la « sagesse », de l'autre, le « risque ». La « sagesse » si pleine qu'elle est aussi œuvre d'art est riche de ce qu'elle est « sagesse de douleur ». Par contre, lorsque Nietzsche répète que l'homme « doit être dépassé » il prend le « risque » de faire éclater cette « sagesse » en folie héroïque et douloureuse, harmonie encore mais aussi effort vers une stabilisation de la « sagesse ». A ce niveau, *La naissance de la tragédie* ne fait qu'un avec *Zarathoustra.* Les deux livres s'éclairent réciproquement. L'homme nietzschéen ne sépare jamais son origine de l'espoir qui la fonde.

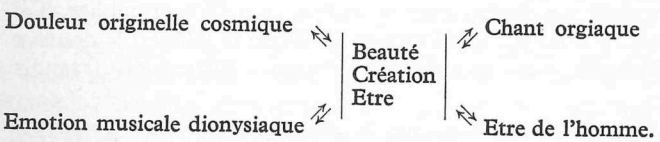
L'espoir est ainsi une des structures de l'Etre. Le stade esthétique serait donc un stade édénique dans la mesure où le désir de l'homme édénique est d'y renoncer pour s'affirmer dans sa différence. « Etre vrai, unité primitive, qui est douleur éternelle et contradiction ont besoin de la vision ravissante et de l'apparence délicieuse pour se justifier perpétuellement » (1). Il n'y a pas encore de rupture de l'Etre de l'homme, il y a l'Unité première mais Nietzsche discerne le péril dans lequel elle se trouve. Cet état « naïf » est celui de *L'idiot* de Dostoïevski qui ne peut pas ne pas poser les yeux sur le péché de chaque homme qu'il rencontre. L'homme souffre non par ce que ce regard a atteint mais par ce qu'il a « constaté », alors qu'il avait besoin d'un regard qui oublie et bien qu'il ne veuille pas donner son temps pour connaître ce qu'il faut oublier. Tel est l' « état naïf » de l'Etre nietzschéen et telle est la douleur éternelle dans laquelle est plongé « l'Etre vrai » tandis

(1) *Naissance de la tragédie*, Gallimard, p. 28.

que la « contradiction » (qu'il ne faut confondre ni avec le contraire de Socrate ni avec l'antithèse de Hegel) s'installe dans l' « Unité primitive » qui pressent la déchirure où elle se perdra, où elle s'accomplira et où elle se différenciera.

Comment expliquer cependant que Nietzsche demande à l'Etre de se justifier à travers la « vision ravissante »? Serait-ce que l' « Etre vrai » apparaît comme un malheur immérité, malheur qui ne pourrait être « oublié » que dans la joie à condition qu'elle mène à l'extase? La structure esthétique de l'Etre exige donc une rédemption. Mais où situer l'effort qui nous donnera l'apparence de l'apparence? Il y a ici une contradiction avec l'évidence de la connaissance. Cette « justification » est injustifiable et l'homme que veut Zarathoustra ne pourra pas se dégager de ce problème.

Au début de la pensée nietzschéenne le malheur naît de l'individuation, retrait apollinien hors de la densité dionysiaque. Par contre, dans *Zarathoustra*, le bonheur surgit de la solitude et du silence dans lesquels l'individuation est surmontée. Ainsi sont rompues les chaînes de la première décision et le Beau — c'est-à-dire l'Etre — est la divinisation du principe d'individuation, « dans lequel se réalise la fin éternellement accomplie de l'Unité primitive ». La divinisation (humanisation de l'homme) apparaît donc comme fusion du principe cosmique et du principe individuel qui trouve ainsi son dépassement. L'homme a pour mission de révéler le mystérieux fondement de douleur et de connaissance. Si nous voulions schématiquement montrer la naissance de l'Etre à travers l'homme dans la pensée nietzschéenne, nous pourrions suggérer ceci :



Ce schéma ne traduit la pensée de Nietzsche que si nous le lisons dans les deux sens. On voit combien il est impossible de confondre cette pensée, totale d'emblée, avec un raisonnement dialectique.

A l'origine est la douleur du monde, à l'origine aussi l'extase dionysiaque de l'homme. Mais à la fin nous retrouvons les mêmes termes. Cela revient-il à dire que la création est parfaite dès son principe? Peut-être, à condition qu'il y ait création, et ce n'est pas si simple que le dit la Genèse. « Nous ne sommes pas les véritables créateurs, nous sommes déjà des images et des projections esthétiques » (1). Le monde nous envoie de nous l'image qui nous crée (2) mais qui en même temps, tel le miroir du peintre qui fait son portrait, permet les progrès et les retouches. Il faudrait noter ici que le « monde » s'oppose au « peuple ». On a trop insisté sur le mépris de Nietzsche pour le peuple. Dans la thèse que je soutiens le monde apparaît comme une raison qui se développe et le peuple comme une antiraison gonflée de crédulité. Le mépris de Nietzsche est donc essentiellement une *mise en garde contre la passion qui entrave le logos*, contre la trahison du jugement qui ne juge pas le vertige de l'analyse ou s'y complaît. Nous ne pouvons pas sortir de la création. « L'homme est dépouillement de soi et unité avec le tout » (3). « Tout mon effort, c'est de réunir... en un tout ce qui n'est que débris » (I, p. 297). Il en est de même du monde qui intègre l'Etre de l'homme et se transforme en une sorte de « médium permettant la rédemption par l'apparence ». Il n'y a pas d'espace particulier à l'homme qui est le rythme du monde. (Le rythme, c'est l'absence de hasards, plénitude de hasards dépassés, cf. I, « De la rédemption ».) Parler d'espace serait admettre l'existence de limites ou de jalons et c'est impos-

(1) *Naissance de la tragédie*, Gallimard, p. 35.
(2) Ce n'est pas ma position. Cf. Pierre BOUDOT, L'imagination (*Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1969).
(3) *Naissance de la tragédie*, Gallimard, p. 33.

sible car l'Etre de l'homme n'a plus d'autre repère que lui-même. Il est au-delà du cosmos. La création de l'Etre à partir de la Beauté a donc commencé après la « chute » de l'homme. L'humanité qui essaie depuis des millénaires de se faire pardonner la colère de Dieu a fait fausse route. Elle s'est méprise sur le sens de son malaise, se fixant à l'insaisissable commencement au lieu de viser l'avenir-origine. Si quelqu'un doit se mettre en colère, c'est l'homme. Ce sentiment, privilège de celui qui comprend, engendre le vouloir et la création commence avec lui. Il y a une pulsion haineuse dans le regard du vrai créateur explicable par la solitude dans laquelle se trouve l'artiste après la création mais aussi par la résistance rencontrée chez les « infirmes à rebours » (I, p. 295). Le vide éprouvé est pire que la douleur de l'effort créateur. L'artiste ne peut pas ne pas créer et il a pourtant l'impression que son œuvre le vole.

La création se crée donc elle-même, hors de Dieu, dans la réponse qu'elle exige à chaque instant de l'artiste. Comment Dieu aurait-il pu s'indigner contre l'homme édénique qui, dans son principe de créature parfaite, ignorait jusqu'à son existence? Ou bien la connaissait-il? Il était alors déjà la proie de la volonté créatrice, il n'était donc plus créé à l'image de l'Etre qui, par essence, est condamné à oublier son Etre même. La pensée de Nietzsche est très claire ici : la mort de Dieu est l'envers de la création de l'homme. Dieu est trop lié au temps des générations aliénées et lorsque nous pensons à l'homme ce sont toujours les morts que nous évoquons ou ce qui, chez les vivants, les mène à l'esclavage. Le créateur fonde la vie et l'avenir de la vie ; il est l'herméneute de l'anti-Dieu. On a tort de se scandaliser de cela. La liberté du « péché » de l'homme apparaît donc plus comme un refus que comme la victoire d'une tentation : le refus de l'ennui (lien au passé) par lequel l'Etre de Dieu se maintient dans son Etre.

Ceci explique que l'ennui de l'Etre engendre la « dialectique » pour un certain type d'homme. Au premier niveau

de l'Etre nous trouvons la bonne conscience de la règle créatrice mais nous voyons que la règle s'oppose à l'ordre de la pensée et à l'harmonie de l'œuvre. La dialectique est en effet aussi stérile que le bonheur, aussi peu féconde que l'ennui. L'Etre est un pessimisme qui se vainc sans s'ouvrir sur son contraire. « Comment méconnaître ce qu'il y a d'optimisme dans la dialectique pour laquelle chacune de ses conclusions est un triomphe et qui ne peut respirer que dans la clarté froide de la conscience? ». La dialectique — lorsqu'elle est optimiste — veut démontrer l'Etre même au niveau de l'homme. Dès le surgissement esthétique de l'Etre, Nietzsche refuse cette démonstration. Là où la dialectique dit : la vertu est un savoir, Nietzsche répond : la vertu est un pouvoir. Si la première annonce : nul n'est méchant volontairement, le deuxième réplique : il faut apprendre l'art de pécher. Si le maître de Platon proclame que l'homme vertueux est heureux, le solitaire de Sils-Maria rétorque : le bonheur de l'homme ne saurait être compromis par la vertu.

A chaque mot semblable, contenu différent. L'équilibre socratique, reflet de l'homme vertueux, Nietzsche l'envisage comme exprimant déjà la mort de l'Etre. La vertu nietzschéenne est création et courage dans la création, la science du « péché » recherche l'art du déséquilibre d'où naît l'impulsion créatrice. L'Etre de l'homme ne saurait donc être compromis par l'Etre dont la seule raison d'être est démontrable par la dialectique. A travers la métaphysique socratique Nietzsche attaque par conséquent le Dieu chrétien expliqué par le péché originel qui a fait le malheur de l'Etre de l'homme. Or la notion de péché originel est une explication rationnelle de la colère qui préside à la prise de conscience de l'homme. Si la colère est justifiée, l'explication comme telle est pourtant condamnable car elle détruit le phénomène humain, simultanément nécessité et mythe. Elle est aussi impardonnable qu'une influence comme celle de Socrate qui « obligera éternellement les

hommes à créer l'art à nouveau » (1). Cette recherche qui tend à montrer que l'effort précédent n'a pas atteint l'absolu auquel le nouvel effort prétend enferme l'Etre dans la théorie.

Nietzsche ne dépasse pas complètement cette antinomie. Il voit l'homme luttant entre « une soif insatiable et optimiste de connaissance et un tragique besoin d'art ». Connaissance et art sont opposés et complémentaires. Au-delà de la déchirure intérieure de l'homme, l'Etre lutte contre le pessimisme lié à ce conflit. Il y a la sérénité du savoir qui s'achète tandis que s'aiguise dans un étrange dégoût l'Etre tragique de l'artiste rêvant de volupté cosmique. La création de l'homme doit donc passer par une critique de ce qui, dans la science, est un savoir. L'une des erreurs de la science est de détruire les mythes. Voilà pourquoi on pourrait nommer « cyclopéen » l'appel nietzschéen et préciser qu'il est antiscientiste, non antiscientifique. Ulysse, si rusé — si « dialectique » — est battu. Crevant l'œil du Cyclope, il sépare celui-ci du monde des phénomènes (donc de celui du savoir) mais il l'en libère. Nous voyons ici encore que la philosophie de Nietzsche se fonde sur l'intériorité : on contemple en soi le monde et la pensée dont on est le fondement, dont on est l'origine.

Sous l'incessante variation des phénomènes extérieurs dont il ne percevra plus qu'un écho de plus en plus lointain, l'homme retrouvera « la Mère primitive, éternellement créatrice, qui contraint éternellement l'Etre à l'existence » (2). Le geste du Cyclope lançant une montagne sur la barque d'Ulysse recouvre son sens véritable : non pas celui d'une vengeance mais celui d'une solitude qui s'accepte avec éclat. C'est le geste de la conscience rationnelle et intériorisée qui se dresse contre le « phénomène » esclavagiste. Le savoir de la science a détruit le mythe car il est à la fois un effet de la pitié et un appel à elle. Il a installé la perfection dans l'organisation de l'intelligence, récusant indirectement celle du monde dont la science procède. Il a voulu nous protéger de la douleur originelle des mondes. La conséquence en sera la mort de l'homme, car ce qui tue l'homme ce n'est pas tant de mourir que de renoncer à la lumière tragique de l'Etre. Remarquons que dans la *Naissance de la tragédie* cet appel au tragique complète à l'avance celui de Zarathoustra. Dans les deux cas il s'agit de salut. Le propre de la diacritique nietzschéenne n'est pas tant de s'orienter vers un jeu de questions-réponses que de susciter simultanément deux conceptions irréductibles en apparence.

(1) *Naissance de la tragédie*, Gallimard, p. 76.
(2) *Naissance de la tragédie*, Gallimard, p. 86.

L'homme tragique qui doit être sauvé est à la dimension de l'espace où se développe cette rédemption, mais il n'a aucune possibilité d'échapper à celle-ci. Au contraire, Zarathoustra, qui participe de la même nature profonde que le monde, en est séparé. Son Etre se met en question, émerveillé par une sagesse dionysiaque qui menace la sérénité apollinienne. Au cœur de ce tragique surgit la joie qui soutient son effort alors même qu'elle appelle la souffrance. Ainsi s'éclaire la pensée nietzschéenne expliquant que le dionysisme est la force d'art éternelle et originelle qui suscite à l'existence le monde des apparences. Une transvaluation devient alors nécessaire pour « retenir à la vie le monde animé de l'individuation », transvaluation dans laquelle s'inscrit la création de l'homme. Dans cette perspective le Surhomme apparaît comme le vouloir nostalgique universel dans lequel s'abîme la volonté individuelle et dans lequel elle s'exalte. Il réconcilie l'intelligence et la passion du vouloir conscient et heureux des structures du monde telles qu'elles se présentent à lui. Si nous posions alors à Nietzsche la question : « L'homme dont vous rêvez est-il viable ? », il répondrait probablement affirmativement. Car l'homme est encore capable de surmonter les contradictions et de s'adapter à l'existence que lui fait l'univers.

Un peu plus tard il serait insensé de se demander si le Surhomme est viable : il est la Vie même. Peut-on demander au principe de se juger dans ses apparences ? La vie « vécue »

du Surhomme remplace l'effort « voulu ». Ainsi est-il différent de l'homme, défi métaphysique qui sait encore que sa condition est de défier, limitant ainsi la pénétration jusqu'à la vie. Il ne suffit pas en effet d'avoir le pressentiment dionysiaque de la douleur universelle ; il faut être cette douleur elle-même. Cri qu'on ne reconnaît pas à l'instant où on le pousse mais dont on sait cependant qu'il exprime la plénitude. « Le lot de tout héroïsme est de gaspiller glorieusement une grande âme » (Schopenhauer). Seuls les autres pourront dire de l'effort humain qu'il est glorieux. Ceux-là sont condamnés à l'immobilité. Voir la gloire, c'est rester sur une plate-forme d'où le regard est dirigé vers le haut. Si le mythe luciférien ne nous avait appris que la transcendance peut aussi avoir un mouvement descendant nous dirions que le problème de la transcendance se pose ici chez Nietzsche parce « qu'on la pose » artificiellement et qu'on nomme ainsi la question élaborée à son sujet. Nietzsche n'arrive pas à choisir. Il se méfie si profondément du raisonnement fondé sur la seule raison qu'il ne parle de l'homme que par paraboles ou symboles. L'homme est une espérance. Nous ne connaissons pas sa nature et nous avons vu Nietzsche balancer indéfiniment entre l'âme tragique et la présence esthétique. Nous ne saurions dire pourtant si la vision tragique du Surhomme s'oppose à la conception esthétique de l'homme du « rêve éveillé et du vouloir pur ». Nous ne saurions dire non plus que le Surhomme est le terme de l'évolution de l'homme ; car on ne peut assigner de borne à une progression dont rien n'indique *a priori* qu'elle constitue un progrès, si le logos ne croît pas plus rapidement que le corps.

L'espérance (1) propose alors cette hypothèse : l'humanité est en marche vers le génie et le Surhomme justifie l'humanité. Justification qui est à l'origine de l'élan créateur, offrant des mythes nouveaux sans valeur d'exemple, ce qui les différencie des mirages. On ne sait si le Surhomme que propose Zarathoustra achève à travers le Retour Eternel un cycle qu'il recommence. L'homme-commencement céderait la place à l'homme-origine (1). Si l'homme actuel est un décadent, s'il « est temps que le Surhomme vive », c'est que le décadent est envahi par une Valeur supérieure. Par rapport à l'évolution du génie humain celle-ci s'incarne dans l'homme antérieur premier créé dont nous avons vu qu'il était aussi l'homme premier chassé de l'Eden et de l'ennui, de l'endroit d'où il ne pouvait réaliser son désir le plus agréable : défier les dieux. Il faut donc que meure l'ancien Dieu pour que reste intacte en l'homme la faculté de se créer et de créer des dieux nouveaux, c'est-à-dire des images mortelles qui transforment l'humanité. Demain n'ouvre pas seulement l'ère du mythe humain mais celle de la liberté des mythes. Le Surhomme fonde donc l'homme qui seul mérite ce nom. Il y a réalisation de l'homme dans la plénitude, réconciliation avec une Valeur première et absolue, chute de ceux qui ont permis à l'Absolu de s'identifier au déterminisme. Ainsi peut-on se demander si le Surhomme est un nouvel homme ou s'il est seulement l'homme réconcilié avec son génie propre. Renonçant à l'ennui, l'homme accédera courageusement à la plénitude du péché. Rien d'étonnant s'il s'oppose aux sociétés qui ont lutté contre l'essence humaine jusqu'au moment où le Surhomme arrive pour recommander : péchez artistement et bientôt vous pécherez tragiquement. L'humanité oscille donc du néant à la plénitude. Le véritable néant aux yeux de Nietzsche c'est l'état où se trouve l'humanité actuelle et le nihilisme de Nietzsche consiste à dévoiler sans pré-

(1) Pour Nietzsche, la mort de Dieu a accompagné la mort de la philosophie. Dans cet événement la philosophie porte une responsabilité écrasante. Elle a toujours proposé à l'homme en dehors de lui des buts inaccessibles de son vivant (Héraclite et Spinoza, sur deux registres très différents, font exception à cette règle).

(1) Ce qui confirmerait ce que je pense du Retour Eternel : principe du revenir de la nature en sa visée, non des structures en leur apparence.

cautions la société dont il faut briser les structures. S'il y a scandale, ce n'est pas au philosophe qu'il faut en imputer la responsabilité.

Nietzsche veut anéantir et dans cette néantisation qui n'est pas anéantissement surgit un monde neuf dont le caractère original est d'être d'abord négation, puis domination du néant d'où vient la création dès que s'achève le processus. La vérité humaine naît à travers l'immoralisme qui s'oppose à la morale traditionnelle à travers l'existence qui « ne peut comporter de négation, et qui est vraie et sans mensonge » (Schopenhauer).

Cependant la perfection à laquelle peut aboutir l'homme n'est-elle pas elle-même un mensonge ? N'y aura-t-il pas chez l'homme nietzschéen une exemplarité aussi insupportable que la transcendance du Dieu de l'ancien monde ? Chaque Surhomme ne risque-t-il pas de devenir un « philosophe », un démonstrateur de « vérité » ? Au pouvoir pervers de juger qui caractérise les anciens dialecticiens Nietzsche substitue celui de condamner. Que sera le monde si l'homme peut user ou abuser d'un tel pouvoir ? Vivre, c'est pactiser avec la vie, être capable d'un compromis. L'homme nietzschéen ressemble au héros de l'Antiquité, incapable et désireux de dire oui et non au même instant et au même endroit. Le propre de l'homme nietzschéen consiste à abolir ce qui le limite et il est peut-être inexact de confondre « abolir » et « condamner » ; c'est l'homme non nietzschéen qui est capable de dire si l'Etre exprime une succession de jugements de valeur, œuvre de la dialectique. Une fois présent, le Surhomme ne se pose pas de tels problèmes, il bouscule les « anciennes tables » mais il court le risque de s'enfermer dans un nouveau et redoutable manichéisme. Si nous disons par exemple qu'il est identique à l'Etre qu'est-ce que cela signifie ? Jadis on affirma : l'homme est l'émanation de l'Etre, le reflet de l'Idée, l'âme est la substance de son corps. L'homme pouvait refuser ces Valeurs arbitrairement imposées tout en étant enrichi par la déchirure intime

de son existence, tout en partant à la recherche de l'unité. S'il réalise en soi l'humanité à partir du moment où il dit non à l'Etre, cela signifie qu'il surmonte ce dualisme contraignant et comprend que l'humanité est l'Etre. Ici se glisse la *nécessité* nietzschéenne. L'homme évolue, l'humanité grandit et l'Etre ne change pas. L'homme est obligé de vivre à l'image de ce non-changement, l'immobilité de l'Etre engendre l'ennui et l'Etre se perd. Peu à peu se dégage donc une méditation sur la positivité de l'ennui primitivement refusé, origine de la victoire sur l'immobilité (1). Mais la contradiction demeure : l'Etre qui se pense comme Etre triomphe de lui-même et engendre le mouvement. De telle façon que l'ennui risque de détruire l'espérance dont nous sommes partis. L'utopie édénique se brise en rêverie humaine.

Ainsi se transforme la notion de l'Etre dans la pensée nietzschéenne et c'est aussi au niveau de la positivité de l'ennui qu'apparaît le Surhomme, moteur de cette dynamique et déjà faussé par elle, justification du mythe qu'elle engendre et lui-même mythe, simultanément fasciné par la négativité de l'ennui et par la victoire sur elle. Il ne suffit pas que l'homme soit appelé à la perfection ; il faut aussi que, spontanément, il appelle la perfection et qu'il puisse la nommer. Si l'homme, par l'Eternel Retour, restaure l'homme originel d'avant la « chute », n'est-ce pas non plus un paradoxe ou une erreur que de parler de création tragique de l'homme ? Là où est l'équilibre et où règne l'harmonie, y a-t-il place pour ce déséquilibre ? La conception esthétique de l'homme ne nous fait peut-être pas progresser. Peut-être le retour au « diabolisme » ne peut-il s'opérer que dans le cri de la transcendance qui se détruit parce qu'elle ne peut être authentiquement transcendance

(1) Cet ennui n'est pas « l'ennui » dont Heidegger fait un support du Néant. La rationalité nietzschéenne bat en brèche les philosophies de l'existence et révèle l'introspectionnisme arbitraire de certains développements heideggeriens.

qu'à travers une menace née d'elle-même. Si l'homme prend et fonde le risque d'exister, ne devient-il pas reflet de la transcendance qui se transcende en dominant la menace qu'elle porte ? N'est-ce pas ici l'occasion de dépasser ce qui reste d'intellectualisme dans la philosophie esthétique de Nietzsche ?

CHAPITRE III

VERS LE SACRÉ

La rupture avec les anciennes Valeurs inaugure une aventure de l'Etre, suscite un effort pour retrouver le rythme de ce qui a été pétrifié. Toute règle a en effet pour conséquence de figer l'Etre, donc de le séparer de l'homme qui se dépasse bien qu'il soit nécessaire de récuser aussi ce qui, dans le langage, relève de la règle et qu'on ne puisse pas dire qu'il s'est vraiment dépassé. Il y a dans l'effort tragique une peur de ne pas battre son propre record et la difficulté où nous plonge le langage nous donne l'impression que le dépassement de l'homme est un progrès d'aristocrate sportif qui regarderait en arrière. Ceci a une double conséquence : je cristallise l'effort par la visée d'un but et tout se passe comme si j'avais échoué car ce que, en moi, je viens de vaincre colle encore à mon désir d'aller plus loin. Je ne suis jamais complètement libéré du moi qui est une règle pour mon vouloir et ceci m'empêche de faire le point. A travers cela s'impose un caractère original du temps de Nietzsche : l'avenir est plus fuite du passé qu'avènement du « pas encore ». L'avenir est le gouffre où je dois consciemment engloutir mon passé pour le transformer en temps qui vient et lui faire perdre l'antistructure de temps aboli.

J'ai en effet encore plus besoin d'avenir derrière moi que devant moi. Certes on remarque qu'il s'agit d'une décision

de la volonté, mais il s'agit aussi d'une décision de l'instinct auquel la volonté semble obéir comme l'intelligence est soumise à la volonté. Il n'est pas de décision sans acte et l'essence de l'homme tragique — dont le mouvement achève et combat à la fois celui de l'homme esthétique — est de participer à l'humanité, « cette vérité féroce ». On observe le double mouvement d'une participation qui est séparation et d'une séparation choisie dans la « déchirure » de l'Etre et qui est déjà un mode de participation. « Lorsque Zarathoustra fut âgé de trente ans, il quitta son pays » (Pr., p. 29). A l'âge auquel le Christ commence sa vie publique Zarathoustra renonce à la sienne et se réfugie dans la solitude, geste précurseur de l'évolution qui le fera passer de la solitude dans laquelle s'accomplit la pensée à l'isolement au milieu des foules où cette pensée s'offre sans être reçue. Pour employer ici le vocabulaire de Heidegger, Zarathoustra quitte le berceau de l'étant pour remonter le cours de l'Etre. Or l'Etre ne se soutient pas par la masse comme dans l'herméneutique chrétienne. Le caractère de l'Etre est de se dévoiler à l'homme seul mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait qu'un seul homme qui puisse atteindre l'Etre. Celui-ci se montre à qui l'a mérité ; il y a une ascèse solitaire et nécessaire dans la manière dont on le découvre bien que la communication seule puisse le révéler ; celle-ci ne peut que pousser à sa recherche et ne peut motiver que l'homme assez fort pour être seul.

Or l'homme seul est celui qui rend la vie authentique en y prenant part. Pas plus que le problème de la nature de la vérité ne se pose à l'artiste, celui de la nature de l'action ne se pose au solitaire découvrant le monde. Tous deux vivent dans l'au-delà de la vérité et de l'action, élaborent de ce fait une connaissance transméthodologique, celle d'Empédocle survivant au volcan ; l'homme nietzschéen doit ici en grande partie son caractère tragique à l'absence de neutralité intellectuelle sans laquelle on ne peut ouvrir le royaume de l'action ordonnée. Le chaos dont à l'origine le monde fut

tiré implique un point de départ identique à l'instant où il n'est plus indifférent. Il n'en est pas ainsi de l'homme nietzschéen ; il n'y a jamais de chaos, même dans un cosmos en ruines car la présence suscite l'arrangement des pensées et des mondes. On ne peut même pas vraiment dire que cette harmonie surgit car cela supposerait qu'elle est séparée de l'humain. Elle devient étant dès que l'homme arrive. L'ambiguïté tragique consiste en ce que l'homme nietzschéen sait qu'à l'intérieur de cette harmonie cosmique qui lui est conaturelle se cache une secrète interdépendance puisque son Etre aide la révélation de l'harmonie du monde et que l'Etre du monde enlève à l'homme la responsabilité d'une création.

« Le Surhumain est le sens de la terre » (Pr., p. 59). Le Surhomme — qui est l'homme dont nous parlons ici — apporte donc au cosmos sa signification et dans une certaine mesure son sens. Il est le signe du sens. Il l'oriente vers le processus de dépassement où s'accordent son individualité et la totalité du monde. Sur ce chemin nous trouvons le sacré.

Il faut pourtant auparavant simultanément lancer et vaincre l'incantation à la matière. Rien n'est plus falsifié que l'objet privé d'elle ou identifié à elle. A la lettre il est néant et l'on peut se demander si l'homme nietzschéen n'enlève pas au monde son support et n'est pas seul au-dessus d'un abîme. N'est-ce pas de lui que parle Nietzsche écrivant : « L'homme... est une corde au-dessus d'un abîme? » (Pr., p. 63). Le désir de communication et de passage impliqué par l'image de la corde n'est jamais actuel. L'homme est à la fois le passage et ce qui passe, à la fois amour et solitude. De l'amour naît le tragique de la solitude générateur d'une vision créatrice dans laquelle l'émerveillement crée aussi l'art qui émerveille. La présence de Zarathoustra exprime un amour qui ne s'adresse pourtant qu'à des muets et des cadavres. Le destin de l'homme nietzschéen est donc d'apprendre à porter ces cadavres

car il est cause de leur mort (1) et sa liberté l'oblige à accepter cette charge. En outre, il ne porte pas tous les cadavres, il choisit (comme dans l'amour), ne porte que ceux dont personne ne veut et s'il reste seul avec eux, s'il les enterre dans la forêt, c'est sa manière de les offrir. Il vaut mieux porter un cadavre que de croire « faire une belle pêche » (Pr., p. 73) en gagnant des hommes factices dont la présence ne propose rien. Le fondement esthétique de l'Etre et la nature tragique de l'homme débouchent ici sur la critique de la vérité et de la réalité du rien.

Dans la mesure où Zarathoustra identifie offrande et écrasement des anciennes Valeurs, il opère la mutation qui permet le dépassement. Par lui on va au-delà des évidences, là où il n'y a plus de place pour l'angoisse ou l'inquiétude. Si je m'angoisse devant une évidence c'est en effet qu'elle est liée à la dictature sur ma conscience, donc qu'elle doit être récusée comme telle. Seulement devant une évidence comme la mort il ne reste plus aucun doute. « Le temps est passé pour de tels doutes. » Est mort l'étant (homme ou monde) que j'ai aimé, dont chaque minute de la non-vie qui passe fait monter le désespoir contre lequel je peux lutter jusqu'au moment où il ne reste plus que la douleur à vivre. Contre elle je ne lutte plus quand j'ai compris qu'elle est devenue ma seule manière de Sur-vivre. Rien n'empêche pourtant la mort d'avoir imposé plus que révélé l'évidence de sa présence et celle de la non-présence

(1) La philosophie heideggerienne de l'être-pour-la-mort marque un recul très net par rapport à la causalité voulue et constatée par Nietzsche. Seul, le fait d'être directement cause de la mort de l'humanité (ou de celle de Dieu) installe le Surhomme solitaire dans la communauté des hommes. Seule, cette causalité fait sortir de la catégorie du « pourquoi » (abhorrée par Nietzsche), de la catégorie des « fragments d'homme ». En ce qui concerne la causalité, Nietzsche en fait une source intérieure de synthèse, non une technique extérieure. Mais il y a une distinction à faire entre la causalité nourricière de l'intériorité créatrice et la cause qui est toujours en avant. La méthode diacritique réunit l'une et l'autre, permet à la cause de ne pas déclencher arbitrairement la causalité créatrice, permet à celle-ci de ne pas s'épuiser dans les structures autoritaires de l'œuvre libérée.

(analogue au doute) de celui qui a souffert jusqu'à mourir. Mais la relation entre les deux évidences me fait découvrir la causalité du sacré. La souffrance est à la douleur ce que l'ontologique est à l'ontique ou ce que l'Etre est à l'étant ; je dois dépasser l'une et l'autre. Ce mouvement s'accomplit dans le monologue solitaire devant la non-présence, qui s'achève dans l'extase du silence. « O solitude! Toi, ma patrie, solitude! Trop longtemps j'ai vécu sauvage en de sauvages pays étrangers pour ne pas retourner à toi avec des larmes. »

Je ne dois pas seulement vaincre l'incertitude (l'inconnaissance) dans laquelle s'est installé le sacré de l'Etre, mais aussi le danger de n'être qu'un homme semblable aux autres. Le problème qui se pose à tout novateur de la pensée et de l'action est de savoir « comment on se rend fou lorsqu'on ne l'est pas et qu'on n'a pas le courage de faire semblant de l'être ». Fou, ce mot signifie simplement hors de la raison commune et dans la nécessité créatrice. Il est aussi le signe de la rencontre avec le sacré. Ce par quoi Nietzsche instaure une Renaissance fait donc de l'homme de demain à la fois le serviteur et le héraut du génie. Il y a chez lui une éthique rationnelle de l'anti-raison — mépris de la « sagesse lamentable » —, et il est intéressant de retrouver sous sa plume l'avertissement d'Erasme dans *L'éloge de la folie* : « Toi le plus fou des hommes, toi qui aspires à la sagesse... » La problématique de l'échec de la pensée rationnelle et dialectique (socratique) n'est donc pas nouvelle sous la plume de ceux qui ne cherchent pas tant à expliquer (rassurer) qu'à éveiller l'humanité. L'explication est en deçà de l'objet qu'elle vise ; il reste en elle une méfiance face à ce qu'elle veut éclairer, mais surtout une méfiance mortelle à l'encontre de la raison explicative. A la limite on peut dire que l'ignorance devant un fait est supérieure à la méfiance analytique qu'il engendre. Eveiller la pensée fait au contraire prendre conscience du fait, lui fait aussitôt perdre la dureté de

l'obstacle et l'insère dans la vie. Certes la ruse de la dialectique suggérera que la vie n'est pas autre chose que le heurt au fait quotidien. Mais si « je tiens une balance à la main et si je pèse le monde » c'est parce que je veux en trouver l'équilibre, alors que si je me heurte, je suis en déséquilibre. Je récuse donc la relation de la vie et du fait. L'échec de la pensée rationnelle s'accompagne par conséquent d'un exorcisme de « l'illusion des arrière-mondes » (de l'explication dans son caractère d'en deçà).

Lorsque Nietzsche écrit que « l'homme est lourd à porter », il exprime la colère du penseur en face d'une sagesse réflexive et pesante. La peur engendre ce sérieux de la raison. La volonté craintive d'expliquer le fait a poussé à prendre par rapport à lui un certain recul et peu à peu on l'a abandonné pour ne s'attacher qu'à la perspective qu'on en a. De cette manière, l'ancienne philosophie s'est détournée de l'Etre et elle a travaillé sur le concept tronqué qu'elle en avait formé. Elle a désacralisé l'Etre, c'est-à-dire qu'elle lui a fait perdre ce par quoi il appelle les hommes à l'identique. C'est pourquoi les hommes « sont assis sur une vieille présomption ». La vie est devenue une série d'existences parallèles, non une existence unifiée. Or j'existe par rapport à cette dernière, la vie est en moi et le monde coule en moi. Si je découvre l'Etre il se peut que j'aie l'impression qu'en moi le cosmique est en crue et y fait des ravages. Dois-je en conclure pour autant que les ravages et la découverte de l'Etre sont une seule et même chose?

Certains l'ont dit. Effrayés par leur découverte, ils ont exalté la méthode et méprisé le résultat. Ils ont accepté que ce dernier fût critiqué et détruit comme s'il était mauvais. Parfois dans le cours de l'histoire ils ont même récusé la méthode. De sorte que le problème du mal s'est trouvé lié au progrès de la raison et à l'exigence créatrice. Chez Nietzsche aussi il y a parfois identification de la vision de l'Etre et d'un mal qui lui est lié. Cela signifie : je tends

à l'Etre et cela me fait mal. Le mal devient alors relatif à moi-même, il perd la plénitude qui jadis permettait de dire : je tends au Mal contre l'Absolu et sa relativité m'aide à concevoir qu'il n'y a plus à définir les catégories du Bien et du Mal. Je sais seulement qu'on « ne saurait devenir meilleur sans devenir aussi plus méchant » et que ce sont la création et la destruction qui sont nécessaires et complémentaires. A ce niveau, il y a une difficulté car le monde est dialogue alors que l'Etre suggère le monologue en soi. Or, il ne peut même pas être monologue puisque la parole intérieure suppose encore deux acteurs qui, à un moment donné de leur dialogue, disent la même chose : le moi qui parle et répond, et le moi qui entend et suggère la réponse. Le mot s'inscrit alors dans la catégorie de l'identique que l'on peut confondre avec le sacré. Pourtant, si l'Etre est au-delà du monologue il aurait pu se trouver en deçà. Il faut donc croire que l'Etre dépasse les catégories de l'au-delà et de l'en-deçà. Il est en attente. Nietzsche admet « que la profonde douleur rend noble et qu'elle sépare » mais si l'Etre est ainsi séparé de l'homme c'est parce qu'il est dans la non-douleur, à un niveau de la douleur auquel l'homme ne s'approfondit ni ne se trouve. C'est une non-douleur parce qu'elle suspend provisoirement le vouloir alors que ce qui est « création donne un but aux hommes et son sens et son avenir à la terre ». Quand il s'agit de la liberté de l'homme, l'Etre lui-même a donc la possibilité de se juger et de se récuser. Mais en même temps son appartenance intermittente à la non-douleur lui permet de ne pas se détruire et permet de parler de son éternité. Le Bien et le Mal qui d'une certaine manière en procèdent se trouvent au niveau de toutes choses. En ce sens on peut parler de l'immanence de la Valeur dans la philosophie de Nietzsche, en ce sens aussi on peut parler de la sacralisation de l'immanence. Si l'homme et le monde sont situés là où se tenait ce qu'on appelait jadis la transcendance, la problématique de leur création dans l'imma-

nence abolit la forme classique de l'opposition. Est immanente la transcendance qui crée, coextensive à ce qu'elle crée même si le créé se hausse d'emblée au niveau de l'absolu. L'immanence n'est alors que le mouvement entre ce qui crée et ce qui est sur le point d'être créé et j'admets qu'au moment où ce qui est sur le point d'être créé l'est effectivement il entre dans le cycle de la transcendance, engendrant à son tour l'immanence. Ainsi s'éclaire l'affirmation « l'homme est un pont et non une fin... une voie vers de nouvelles aurores ».

Ceci explique la rupture volontaire de l'Etre qui crée et la tension tragique dans laquelle l'homme devient attente sans cesser d'être. Nous voyons maintenant que l'homme nietzschéen n'est pas seulement un être tragique. Sous un certain angle, la tragédie vécue par un héros n'est qu'une obéissance à la fatalité, donc une rupture du sacré et de l'Etre. N'entend-on pas Hernani s'écrier :

« Je suis une force qui va. »?

Le vrai tragique est de ne pouvoir constater :

« Je suis une force qui suis. »

Obéissant à son destin le héros traditionnel ne connaît pas vraiment la peur. Il en va autrement pour l'homme nietzschéen. La peur consiste à ne pouvoir agir autrement qu'on agit, à être mené hors d'une liberté qu'on ne perd cependant pas de vue. L'obéissance à la peur est opposée au courage de celui qui voit la peur en face. Depuis que Dieu existe l'homme a obéi à la peur. Aujourd'hui Dieu est mort, l'homme s'est libéré de la peur mais celle-ci s'est aussi libérée. Avec cette double libération s'organise l'avènement de l'homme supérieur qui commande à la peur mais cherche à en briser la tyrannie, l'avènement de « celui qui voit l'abîme » mais avec des yeux d'aigle. Le Surhomme est celui qui a vu que le Dieu mort ne pouvait plus être le point d'application de la peur et que le sacré

de l'Etre dirige la peur vers soi. Certes l'évidence de la mort de Dieu engendre la sérénité, mais suscite en même temps une autre forme « diabolique » de l'inquiétude : l'inquiétude-jugement. L'homme juge la conscience de cette évidence et domine le sentiment de finitude accompagnant la peur. Cet acte de structure rationnelle sacralise aussi son essence. Il exprime une incarnation supérieure qui l'oppose à la divinisation d'un homme charnel. Il y a dans ce défi une volonté de plénitude qui se nourrit d'un amour opposé à celui du christianisme. Pour Nietzsche cet amour a gardé la violence des débuts essentiellement hostile aux contingences auxquelles il est soumis. La finitude et la dépendance en face de Dieu ont été les formes les plus hideuses de cette contingence.

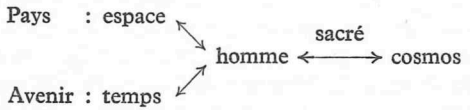
Ceci entraîne la récusation du temps médiat qui s'exprime dans la souffrance et l'amour ; il n'y a aucune Valeur de mal attachée à eux. Le mal est de ne pas les vivre hors des médiations, des jugements arbitraires. Le délai imposé à l'homme pour rencontrer l'amour est la transposition sociale de l'attente chrétienne de l'éternité. De même que le christianisme oblige l'homme à vivre en quelque sorte derrière soi-même et derrière son désir d'éternité, de même la société le contraint à temporiser pour rencontrer l'amour ; encore l'amour apparaît-il comme l'Etre qui se dérobe et ne peut se montrer que négativement. Pour Nietzsche il s'agit là d'abstractions dialectiques et les hommes qui tirent leur unité et leur « sagesse » du réconfort par lequel la société les rassure sur eux-mêmes doivent être combattus. Le Surhomme naît dans la mort de toute abstraction y compris de celles-là ; il devient concret dans la souffrance et dans l'amour, il en supprime les délais et ne les accepte pas des autres. A chaque instant il se « surmonte ».

Le symbole du funambule nous explique également cela. Le Surhomme est « au-dessus » de la faute, il « marche » au-dessus de la foule, se dirige vers un but qu'il connaît, dont il mesure les périls et au moment où il réussit il

prend valeur d'exemple et de modèle et à cause de cela devient une abstraction et s'écrase dans la solitude. Tous fuient mais il meurt serein car il a su qu'un autre portera son cadavre, assumera la « transition ». La règle de la Surhumanité est d'aller à l'extrême limite des possibilités concrètes et phénoménales. En ce sens, malgré son optimisme la philosophie nietzschéenne s'ouvre sur un triomphalisme de l'échec, sur une rationalité de l'antisacré. Le Surhomme qui est au-delà de ses limites est donc éternel dès le début. Il ne souffre pas des contingences, elles ne sont là que pour lui prouver qu'il les a dépassées et que l'avenir se réalise.

« Celui qui découvrit ce pays qui s'appelle l'homme a découvert aussi le pays de l'avenir humain » (II, p. 141).

Ici peut se situer le schéma de la Création annoncée par Nietzsche.



Cet avenir préfigure dans son union avec le monde la dimension « espace-temps » découverte par la physique de la relativité. Le monde est le point d'application d'une durée capable de se récuser. L'espace est le lieu géographique du temps libéré de son contraire. La métaphysique qui sous-tend les exigences de Zarathoustra nous ouvre donc un univers trans-physique, peut-être nouvelle illusion mais peut-être anticipation de ce que deviendra le monde. Notre monde s'offre actuellement au Surhomme comme un chaos qui appelle la création et comme un incréé où il reconnaît son pouvoir et s'affirme au-delà de lui. « Voici, il vient, il approche, le grand midi. » Midi : l'instant parfait où le jour ne sait s'il doit laisser mourir la nuit qui s'achève au zénith ou préparer dans une haleine de lumière la nuit suivante dont l'impatience croît. Le chaos est au centre de l'Etre

surgi spontanément. Notre monde est une retombée de l'Etre déterminé, de l'Etre sans initiative, de l'Etre législateur.

Législation et administration sont en effet deux symptômes de décadence. La société se brise dans les codes et Dieu est mort en donnant à Moïse le Décalogue. Il a voulu aider l'homme à oublier qu'Adam connut la Science. Ce faisant il trahissait l'homme une deuxième fois au plan de la parole, soumettant la vie humaine à la contrainte de sa loi. Dieu est mort par excès de vouloir mais le Surhomme court peut-être le même risque. « Les créateurs sont durs... Le plus dur seul est le plus noble... » Il eût fallu laisser l'homme au rythme propre de son existence, lui donner accès à la positivité de l'héroïsme. La vie épique est en effet nécessaire à la pensée. Celle-ci est en moi la cendre de Dieu. La sagesse ne rit pas et l'homme doit naître en un sourire. « Sa connaissance n'a pas encore appris à sourire » (I, p. 255). La sagesse ne saurait engendrer l'austérité : Dieu est mort parce que, outre la trahison au niveau de la parole et de l'action, il a manqué d'humour. Par contre, l'épopée humaine se déroule dans la liberté de non-perfection ; ainsi est-elle source d'amour et de poésie. A sa liberté est liée la maturité qui apparaît de deux manières.

D'abord à travers le mouvement. « Le monde s'est porté à ma rencontre » ; le monde, épicentre de l'épopée humaine, se présente comme « un coffre ouvert pour le ravissement des yeux pudiques qui le vénéraient ». De même que la totalité de l'instinct créateur existe avant son actualisation, de même, à travers le don de son infinitude le monde est l'image de l'Etre qui, n'attendant pas de l'homme une soumission, se porte à sa rencontre pour affirmer : par moi, tu deviens identique à moi. Il n'y a plus de non-moi. La virginité du monde était impudeur de l'Eros. Si « le monde m'attend comme un jardin où le vent joue avec les lourds parfums qui veulent venir à moi tandis que tous les ruisseaux voudraient le mien », c'est parce que rien n'est plus

voluptueux qu'une virginité qui a longtemps désiré. Le sacré de l'Etre doit ici s'appeler espérance. L'espérance de l'homme s'accomplit dans le libre mouvement du monde, dont la difficulté à le connaître aide à oublier la finitude. Ici s'articulent le sacré du rêve ontologique et la diacritique qui ne cesse pas entre l'homme et le monde. A ce niveau s'accomplit réellement la création du monde. Le monde n'apparaît plus comme un incréé qui tend vers une forme et l'homme ne se considère plus comme un créateur qui cherche un moule idéal pour sa créature.

« Silence ! le monde touche à sa perfection » (II, p. 265). Tel est le deuxième aspect de la maturité du monde. Le terme du mouvement est la nature de l'œuvre. L'attente virginale, forme de l'incréé, a disparu. Maintenant, c'est le créé achevé qui s'offre de sa pleine initiative. L'actualisation possible de l'Etre à travers le monde est devenu Etre qui s'actualise et s'offre à l'étant. L'étant et l'Etre se confondent et l'on atteint « le grand midi », la maturité tellurique et surhumaine qui est le point de départ et d'arrivée du Retour Eternel. Il n'y a de liberté que dans l'identité et la victoire semble complète. L'espérance de l'homme luttait contre lui, se différenciait encore, redoutait les structures informelles du monde. On peut pourtant craindre que, devant le monde achevé, l'homme ne devienne informel, que le rêve édénique et la rêverie humaine ne se détachent de toute conscience. Le Surhomme renonçant à l'héroïsme de Prométhée s'anéantirait comme Empédocle. « Il faut avoir encore du chaos en soi pour être capable d'enfanter une étoile dansante » (Pr., p. 67). Contrairement à ce qu'on attendait, le monde deviendrait alors le plus grand danger de l'homme, désacralisant le mouvement ontologique de sa création. Héritier de la tradition biblique, celui-ci détruit le monde accompli et le chaos qui en est la conséquence se trouve désormais en lui ; à travers le monde, l'homme récuse les possibilités anciennes de se justifier par autre chose que lui-même, refuse d'être établi « dans l'incompréhensible

ou le déraisonnable ». Ce chaos qu'il porte en soi, il le dirige pourtant. (A ce niveau, le nietzschéisme apparaît comme un héraclitéisme de l'action. C'est très différent du prétendu pragmatisme de Nietzsche.) L'acte créateur redevient le centre de la vie humaine ; ce n'est pas de l'organisé en tant que tel que sortira le créé, c'est du désorganisé en tant que « voulu » (le contraire de la volonté classique liée à la représentation) que naîtra la nouvelle création. On voit combien ce monde non mondanisé qu'est le chaos du futur Surhomme est différent aussi des abîmes bibliques. C'est un chaos à travers lequel l'homme se fonde sans intervenir par un acte divin extérieur au monde créé. L'homme perd le caractère de semence divine pour être le semeur qui sème et fait germer le monde tout en ayant face à la récolte possible une attitude « d'indifférence » (autre caractère de l'attente). Le divin grec et chrétien est mort de sa finalité. L'homme créé, objet de création et « intermédiaire » entre l'œuvre et Dieu, son asservissement dans l'adoration (laquelle est une mystification de la contemplation platonicienne), tout cela est insupportable à l'homme nietzschéen. Si je sème du blé et que je récolte des orchidées, je serai content de voir que le grain de blé a détruit mes présupposés qui me faisaient attendre un épi (le déterminisme n'étant que la relation inéluctable entre l'idée ou représentation et l'objet). Je suis content de la liberté du grain de blé. Ce qui est « déraisonnable », c'est que je veuille contraindre le blé à rester blé parce que quelque chose que j'identifie à moi l'a ainsi éternellement décidé ; ce qui est « incompréhensible » c'est que je ne puisse pas comprendre pourquoi le blé ne pourrait désobéir à mon geste. Le Surhomme ne redoute pas le « non » de l'univers.

« L'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhumain » (Pr., p. 63). Le non-compréhensible se tapit en moi dans la mesure où je ne suis pas aliéné par l'Etre. La « bête » (et ce qui, en l'homme, peut être appelé ainsi) est le refuge du non-compréhensible. Il y a ici une contradiction

car l'intuition de l'identité en détruit la connaissance nécessaire et la positivité. Homme et bête se fondent alors dans le non-compréhensible, c'est-à-dire dans un étant mort qui a pour toujours perdu sa tendance à l'Etre. Cette intuition fréquente et cette antique tendance doivent être remplacées par la spontanéité de l'Etre. Ceci est difficile à accepter car pourquoi tel homme plutôt que tel autre est-il capable d'accéder à cette maturité ? « Vous qui êtes élus vous-mêmes, vous formerez un jour le peuple élu... et c'est de ce peuple que sortira le Surhomme. » Mais puisqu'on ne fait plus appel à la divinité, comment expliquer cet appel de l'homme vers lui-même par autre chose qu'une brutale révolution ontologique ? La « grâce » que les chrétiens reçoivent, qui les dirige vers le plus grand bien implique un Dieu qui appelle et un homme qui répond. Mais la pensée de Nietzsche attribue le pouvoir à l'homme. La grâce ne vient que de moi et je ne suis sûr que de son mouvement. Ma révolte s'accomplit ici dans le risque de restaurer un privilège du temps. A quoi servent sa destruction et la mienne si je dois reconnaître qu'avant cet instant privilégié j'étais autre qu'après ? Je refuse cette coupure de l'Etre car l'accepter reviendrait à accueillir la dualité de l'Etre et de ma conscience. Nietzsche échappe à l'addition ou au mélange de deux contraires en instaurant le noétique dans l'esthétique, récusant ainsi le modèle et la représentation sans s'identifier aux structures de l'action. Le rêve ontologique se lie à celui du sacré.

Il s'exprime alors de cette manière : « S'il y avait des dieux, comment supporterais-je de n'être pas Dieu ?... donc il n'y a pas de dieux. » Ce « donc » gêne et séduit. Il gêne si je pense en termes de logique : ce n'est pas parce que je ne supporterais pas de n'être pas Dieu qu'il n'y aurait pas de dieux s'il y en avait vraiment. Mais il séduit car si je dis : « il n'y a pas de dieux », c'est qu'il n'y en a pas pour moi, que j'ai conquis une liberté dont le mouvement m'a transformé en Dieu. Et si les dieux acceptent que je nie leur

existence, ils ne sont pas l'absolu et s'expriment dans le relatif de l'antériorité. Ils sont relatifs, sinon ils se seraient manifestés de telle manière que j'eusse pu m'écrier : voilà l'Etre. Ceci nous amène à constater qu'il n'y a personne de moins « prométhéen » (1) que le Surhomme, que le défi dont nous avons observé la possibilité s'intériorise comme le reste : le Surhomme s'identifie à la conscience d'une solitude apaisée.

Je vis donc en tension vers une nouvelle ère et à cela s'ajoute le mépris sous une double forme : mépris du temps présent aliénant dans lequel je ne peux me réaliser et mépris de l'homme déformé par ce qui, dans l'amour, est proximité. « Au-dessus de l'amour du prochain il y a l'amour du lointain » (I, p. 149). Je méprise le temps présent car je constate que « l'humanité n'a pas encore de but ». Le temps n'est qu'un point de départ lié à la conscience qui le fonde. Il n'a pas de caractère abstrait et contrairement à ce qui se passe pour celui qui néantit le temps en attendant l'éternité, l'homme nietzschéen n'est pas dupe du mirage métaphysique lié au temps. Pour lui le temps est vraiment lié à l'amour de l'humain et à la réalisation de l'Etre. Pour cela, il se *donne* le temps, il n'attend pas de lui l'irrésistible mouvement vers ce qui ne sera plus. S'il en méprise la contrainte immédiate c'est qu'il a également pris parti contre lui. Il y a mensonge en effet si je vis dans un temps qui donne des ordres sans mettre en ordre. Il ne peut donc y avoir désormais qu'une multiplicité de temps ; chaque homme vit à l'intérieur de son temps et le brise. En outre je méprise le temps créé qui empêche l'amour. Comment franchir en effet la distance qui me sépare de l'étant que j'aime s'il

(1) Au sens vulgaire du terme et au sens philosophique. Ce qui a condamné Prométhée, ce ne sont pas les dieux mais le temps à venir, empêché dans son devenir par la science des dieux. Le symbole est clair d'ailleurs : les dieux atteignent en l'homme ce par quoi se renouvelle le sang. Prométhée condamné par le temps du futur est devenu semblable aux dieux : il a perdu l'espérance humaine de ne plus être dieu.

vit dans la même structure temporelle que la mienne ? Cette structure qui serait semblable supprime l'idée de distance à franchir et à surmonter. C'est pourquoi mon amour pour le prochain est rupture de mon temps et rupture du sien. En trouvant l'homme auquel s'offre l'amour je brise mes « propres tables » et je détruis les siennes mais je risque d'arrêter mon élan créateur. Je rencontre à nouveau « l'amour du lointain et du futur ». Même l'être que j'aime n'est qu' « un pont et non un terme » (Pr., p. 63). Je ne saurais m'attacher à lui comme s'il dominait en moi l'inquiétude née de l'incomplétude du temps et de l'espace où je vis. Celui qui est en face n'est qu'une étape et les sentiments qui naissent alors sont à la fois joie et mépris.

« Trop vite le solitaire tend la main à celui qu'il rencontre. » C'est le destin de Zarathoustra ; il l'accomplit en suivant le chemin qui mène à soi. Il passe devant les hommes auxquels il prodigue un encouragement relatif à leur mort. « Meurs à temps », dit-il à chacun (I, p. 169). Par cette parole, contre son gré, il s'installe en eux et sacralise leur propre temps. L'union entre la création et la mort apparaît alors. Chaque homme muré dans son destin permet à un plus grand de naître. Chaque homme qui meurt libère « l'enfant qui se cache en lui et qui veut jouer ». Chaque homme qui meurt réalise la troisième métamorphose, celle du lion en enfant, celle du « Je veux » en « Je suis ». Car chaque homme qui *sait* mourir se rend compte qu'il « n'était qu'une tentative ». La mort devient donc un savoir qui purifie le corps et l'intelligence, permettant le changement définitif des Valeurs. Ceci explique que la vocation de l'homme créateur soit aussi d' « évaluer ». Evaluer est la propédeutique de toute création. Savoir mourir à temps c'est accepter de changer ses Valeurs donc progresser sur la voie de la création. La mort prolonge le va-et-vient entre le mépris de l'homme et l'amour de l'homme (c'est-à-dire le processus de création) et y met un terme. A cet instant le dépassement s'opère car chaque homme n'est qu'un morceau d'homme. Il entre alors dans le cycle de la nature qui prolonge le devenir de l'homme. « On peut regarder comme une fête d'être sauvé de la vie et de devenir à nouveau nature morte. »

Cette fête est celle de la mort ; nous avons vu que celle-ci est l'ultime possibilité pour l'étant de dire oui ou non à l'Etre. (C'est un aspect de sa positivité.) Le refus signifiant alors que l'homme espère contre l'espérance pose à nouveau l'une des interrogations du diabolisme de la pensée nietzschéenne. Il ne suffit pas de dire « non » une seule fois à la tyrannie de la transcendance et chaque acte important de l'existence demande à nouveau ce « non ». Parce que ma nostalgie est tournée vers l'Etre qui danse et non plus vers la transcendance, ma pensée s'identifie à ma vie. La mort (c'est sa négativité) est aussi le dernier effort que tente la non-liberté de la transcendance judéo-chrétienne pour me séduire (1). Si je me souviens que je refuse de n'être qu'un débris de transcendance (incarnation du péché), je dis non et je garde mon unité, confondu avec la nature dont pourtant je me distingue, étant à la porte de l'immanence éternelle et trouvant dans la notion d'éternité le pouvoir d'affirmer une conscience de moi qui ne cessera jamais. Car le fait transcendant de la personnalité nietzschéenne qui a voulu fonder l'Etre s'est transformé en refus de fusion avec lui, refus d'être pour toujours confondu, mais possibilité de libérer constamment l'ontologique de l'Etre. Le Surhomme se garde donc contre le monde, contre lui-même, contre la nostalgie du Dieu mort, contre la possibilité ou la tentation de chercher le confort dans l'Etre qu'il suscite. C'est au prix d'une pluralité de consciences,

(1) La positivité de la mort est envisagée par Nietzsche comme ce que le dessin est aux limites de l'esquisse. Ce qui la rend fascinante et risque d'en faire une obsession. D'autre part, il y a la négativité de la mort, c'est-à-dire la fin de la pensée, l'illusion de la réflexion. A tout instant, sous la plume de Nietzsche, les deux sens de la mort se mêlent. C'est certainement l'un des concepts qu'il faut le plus aborder dans la perspective diacritique.

d'une pluralité d'actions qu'il s'impose, bien que, dans la perspective ontologique, une seule conscience et une seule action soient nécessaires : celles de mourir. Il s'agit en effet du corollaire nécessaire de la mort de Dieu. Je dois simplement être homme et, ceci accompli, je n'ai plus à me poser le problème de l'immortalité. Peu importe alors que pendant ma vie je sois tel ou tel homme : je suis de toute façon immortel dès le début. La nécessité de la mort enseigne qu'il n'y a plus de « mort ». Mon nom, mes activités n'ont aucune importance ; je ne crois pas que la forme soit le fondement de ma substance ou que celle-ci puisse justifier ma forme. Je cesse de vivre dès le début pour me définir dans l'éternité de l'immanence. Si je dis que je suis source de l'Etre, c'est encore une affirmation héritière du christianisme qui ne me croira pas ; sa négation ne me concerne pas. Le sacré de la mort abolit l'origine de l'Etre.

Je conserve cependant un devoir vis-à-vis du Surhomme : celui de ne pas permettre que son avènement se fasse dans un monde désert ; le Surhomme ne peut naître que s'il n'a plus à comparer sa nature à la présence des autres. Il ne doit plus y avoir de « sous-hommes » pour lui dire : « Tu nous ressembles. Qu'y a-t-il de différent entre toi et nous ? » Le Surhomme est dans le monde dépouillé des erreurs intellectuelles et des mensonges moraux de l'humain. La Surhumanité est l'humanité libérée de la problématique de l'origine et de la définition. « Une chose humainement bonne, tel me parut le monde qui s'offrit à moi. » Avec l'avènement d'un Etre qui s'immanentise dans un étant qui n'a pas à se transcender il n'y a plus de problème de l'Etre ou du non-Etre, de la transcendance ou de l'immanence. Ces problèmes sont devenus absurdes. A la lumière des critiques de Nietzsche la philosophie acquiert donc une visée nouvelle. Car dans la solitude où se trouve le penseur qui a récusé ses maîtres la réflexion se multiplie. La pensée prend l'initiative et vient à moi à partir du moment où je ne la sollicite plus. Je suis seul avec son abîme. « Il y a

quelque chose d'inconnu autour de moi qui me regarde d'un œil pensif. » Il n'est pas nécessaire de décrire cet œil ou de lui donner des présupposés en l'appelant œil de Socrate ou œil de Kant : il nous suffit de savoir que ce n'est pas celui de Dieu. Cet œil n'est pas seulement source de regard il est aussi source de puissances, ce qui signifie source de possibles. En sa présence je peux retrouver l'origine du sacré, en sa présence je peux concevoir « ce qu'est une foi païenne : devoir représenter une essence plus élevée que l'homme ».

L'homme n'est donc pas seulement une réalité empirique ; il n'a pas à se préoccuper de l'antinomie temps-éternité ou de la localisation de son corps dans l'espace. Les limites qu'imposait jadis l'acceptation de ces dualismes tombent lorsque l'homme en harmonie avec la nature accède à l'état d'innocence (synonyme de sacré). Cet état se confond avec la liberté et l'une de ses premières responsabilités consiste paradoxalement à se défendre et à se justifier. Etat de la « confusion » cosmique au moment où elle s'achève, du chaos qui va s'organiser. Il est naissance et douleur, passage du secret caché dans l'indifférenciation primitive à la vérité qui choisit une forme et se différencie. Mais il est en même temps pour la vérité qu'il vise doute sur la forme choisie. Il est donc ambigu, « être vrai et unité primitive, douleur éternelle et contradiction » ; c'est pourquoi il choisira de préférence « la vision ravissante » pour s'exprimer et « l'apparence délicieuse » pour se justifier. Cette justification nécessaire devant la matière éternelle contrainte par la forme est au centre de la création voulue par le Surhomme. L'homme ampute la nature, n'est qu'un aspect du devenir cosmique ; chaque jour il éprouve ses limites en particulier dans le temps et l'espace. Il a donc à raisonner et à expliciter à chaque instant devant la nature le spectacle imparfait qu'il lui offre. Spectacle qui est aussi le rêve de la pensée et qui engendre l'art. Celui-ci enrichit la nature ; il lui montre la beauté secrète dont il a pu sortir. Par là, il dit à

l'Etre : tu es plus que tu ne le crois ; tu es l'Etre qui m'a installé dans l'étant et c'est aussi parce que je suis que tu peux encore être. Par moi tu as acquis une mobilité qui rencontre le mouvement de la vie.

Il y a donc une diacritique de l'homme et de la nature à travers laquelle s'élabore une justification réciproque. Car l'Etre doit se justifier d'avoir permis à l'homme de se concevoir et il le fait en se laissant saisir par l'art, carrefour de l'ontologique et du sacré. En même temps l'homme exige cette justification pour pouvoir créer. Lorsque l'Etre se refuse naît l'affrontement cosmique que les poètes et les philosophes ont valorisé. La justification esthétique de l'homme est donc liée à une justification ontologique. Le Beau est la divinisation du principe d'individuation dans lequel se réalisent la fin éternellement accomplie de l'unité primitive et sa « rédemption par l'apparence ». Au moment où l'homme, fils imparfait, a surgi de la nature, mère parfaite, il s'est individualisé, mais en même temps sacralisé et divinisé (1). Car il est la fin de la nature, le but dans lequel l'unité première a persévéré en elle-même tout en tendant à l'individuation. La « rédemption par l'apparence » n'en est pas moins difficile à comprendre, car elle contredit la logique du vouloir. Nietzsche insiste à ce sujet : « L'homme délivré de son vouloir individuel est une sorte de médium grâce auquel le seul sujet vraiment existant fête sa rédemption dans l'apparence. » Il semble que l'apparence dont il s'agit soit, elle aussi, fondée sur l'innocence qui porte en soi sa justification et n'a pas besoin d'une orientation précisant des limites. L'incarnation du Christ était une incarnation finalisée et pour cette raison elle ne pouvait sauver réellement personne, lui moins que tout autre. « Il n'était point encore mûr » (I, p. 173). L'apparence de l'homme porte en soi sa fin et l'innocence abolit l'attente de la réalisation de l'Etre. Elle est donc en cela l'état de non-modèle. Etre modèle rend en effet factice et abstrait et expulse l'homme de l'humanité. C'est à cause de cette abstraction de l'exemplarité que la vie du Christ porte la marque de l'échec. Il a manqué la divinisation tragique du mal en laquelle s'exprime l'innocence. Le Surhomme vit donc une tragédie à laquelle le monde tient lieu de chœur. La conception nietzschéenne de la présence du chœur dans cette tragédie est ici un élément important. Pour Nietzsche, le chœur est l'un des fondements de la justification, la voix qui maintient l'homme dans l'espérance. Il aide à supporter les formes les plus subtiles et les plus graves de la souffrance. Si le monde est la « consolation » métaphysique de l'homme celui-ci devient alors l'expression la plus « subtile et la plus grave de la souffrance ». « L'art du chœur sauve le tragédien de l'anéantissement. » La présence du monde qui a permis la présence de l'homme le sauve de la possibilité de dire non à l'Etre. Elle contient en soi la récusation du néant, et, plus encore, elle révèle la part fondamentale que les hommes assument dans leur vocation ontologique réciproque.

(1) La divinisation de l'homme s'exprime aussi en ceci : « Le vouloir est créateur » (I, p. 299). Le sacré dont je parle est également le choc du vouloir et du temps. Le moment n'est pas loin où mon propos me fera voir dans la pensée de Nietzsche l'impossibilité de « détruire le temps » (I, p. 297), impossibilité qui se vainc en disant : « Mais moi, je l'ai voulu ainsi » (I, p. 299) et découvre que, la mort étant inéluctable, la pensée doit s'identifier au vouloir-mourir. « Je vous vanterai la mort volontaire » (I, p. 171).

Nous assistons dans ces différentes approches au glissement de la notion profane du monde vers une notion sacrée. Les perspectives de Schlegel ou de Schiller n'abandonnaient pas le concept du chœur. Celui-ci étant défini par lui-même on pouvait ne plus en tenir compte mais écouter et regarder vivre les héros. Avec Nietzsche la notion acquiert une résonance nouvelle. Le chœur rompt l'espace mais cette rupture n'est acceptée que par l'initié ou par l'homme qui attend du monde une vision prophétique — voire messianique — ou une réponse métaphysique. La notion d'attente reprend sa place. C'est ma

présence qui confère au chœur son caractère sacré : il devient tel parce que j'y entre. La relation de causalité est immédiate. Je n'y pénètre qu'en fonction de mes possibilités créatrices, que lorsque j'ai atteint l'innocence (1), étant devenu assez fort pour lui donner un caractère sacré simplement en y pénétrant. (Le causal s'abolit alors dans le nécessaire.) Mais il n'a ensuite qu'un rôle secondaire face à mon évolution, à la marche vers mon « destin ». Cette rupture de l'espace à travers le créateur découvre un autre espace qui permet une nouvelle étape. Chaque pas dans l'espace sacré me rapproche de l'actualisation ontologique de mon rêve mais aussi de la détermination de mon espérance.

De sorte que la justification de l'homme face à la nature qui l'a créé imparfait se fonde sur sa seule évolution. Si la nature explique au plan cosmique la présence humaine, le but de l'homme n'est pourtant pas de se justifier mais de se « surmonter » ; ceci n'est donc encore qu'un « degré ».

Un autre progrès sera accompli lorsque l'homme se sera « pardonné » (désaliéné) et le pardon commence quand on prend l'initiative de refuser le péché. Il n'y a pas de péché parce qu'il n'y a plus de Dieu et la mort de Dieu révèle que « l'ennui » (jugement sur le péché) recule dans le monde tandis que croît l'intelligence créatrice. « Vous êtes l'Etre suprême, écrit saint Augustin dans les *Confessions*, vous ne subissez aucun changement. » C'est une bonne définition de l'ennui métaphysique lié à la temporisation à laquelle le judéo-christianisme identifiait la vie. L'acceptation de

(1) Rien d'étonnant si l'innocence du devenir que vise Nietzsche — et qui est la restauration d'une temporalité créatrice à l'intérieur de l'Eternité non créée — est si souvent mal comprise. Le devenir est derrière moi, la création qu'il permet est devant moi (a-venir). La relation entre le devenir et l'avenir étant celle d'une pensée pure dégagée de l'aliénation de la représentation, on ne risque pas, sinon au prix de graves contresens, de confondre le nietzschéisme avec une série « d'initiations ou de rêveries sauvages ». Le *happening*, à son origine, visait cette totalité, provocation nécessaire mais hostile à l'outrance.

cet état empêche le devenir de mon être (temporisation s'oppose à temporalité) et me brise dans le règne de la nécessité. Par contre, dans le règne de la liberté commence le pardon. Ce pardon s'identifie à la liberté et l'innocence est la liberté. Là est l'un des risques les plus graves de la pensée de Nietzsche. Il n'y a nulle liberté et nulle innocence hors de ma décision. Ce constat va de pair avec la récusation du temps. Il ne peut y avoir pour l'homme que la liberté « à un moment donné », moment fugitif et meurtrier de la « liberté » qu'il imposait. L'ontologie du rêve frôle ici non pas tant l'utopie que l'incohérence qu'elle engendre chez ceux qui ne l'ont pas conçue.

Certes, « il y a beaucoup de mensonges parmi les petites gens ». Or la liberté interdit le mensonge et ma liberté — innocence — pulvérise le mensonge d'autrui ; mais elle est en un sens un mensonge sur le mensonge et cela explique qu'elle soit liée à la « naïveté » créatrice. En effet, si la « naïveté » est la liberté il n'y a pas d'*état* naïf ; je ne saurais donc accepter qu'on limite ce que je suis par autre chose que ce que je suis. Le mot « état » n'est donc acceptable que s'il est synonyme d' « éternité ». L'homme libre tire de l'éternité naïve une vie qu'il lui confère. Il n'a rien à craindre d'elle car la « naïveté » la pousse à éclater sans cesse à l'intérieur d'elle-même, à observer que « l'éternité » n'est éternelle que parce qu'elle n'a plus besoin comme jadis d'une justification temporelle. « Celui qui, un jour, apprendra à voler aux hommes aura déplacé toutes les bornes. » *La naïveté et l'innocence déplacent les bornes de l'éternité.*

Ainsi le destin de l'homme n'est plus une transition entre ce qui serait « l'Idée » de son âme en Dieu et le « Souvenir » de son âme après son incarnation. La mystique du corps absolutise la résurrection des mondes. Affirmant que le Retour Eternel — principe sacré — commence dès maintenant, elle évite la rupture entre l'anéantissement et la résurrection. Il n'est pas jusqu'à la parole de saint Augustin

qui ne paraisse pouvoir illustrer la contradiction d'une certaine herméneutique chrétienne, qui ne la condamne à mourir avec la civilisation qui en est issue : « Vous avez ordonné... que tout ce qui n'est pas dans l'ordre soit à lui-même son propre châtiment. » Il n'est ni dans l'ordre de la nature ni dans celui du sacré que l'âme se sente étrangère au corps, et il est aussi impossible à l'homme nietzschéen d'accepter que son unité ne s'identifie pas à son Etre qu'à saint Augustin d'accepter cette identification. L'être humain est Un parce qu'il est ; j'aime mon corps parce qu'il est mon corps, non parce qu'il sera un jour l'antiprétexte de ma liberté. Voilà pourquoi l'innocence est l'état de celui « qui passe au milieu de ce peuple et qui tient ses yeux ouverts ; ils ne pardonnent pas de ne pas envier leurs vertus ». Toute haine est donc un effort pour détruire l'innocence. L'être nietzschéen qui a à se pardonner à lui-même à travers la naïve innocence rejette la haine. Après la troisième métamorphose qui transforme le « je veux » du lion dans le « je suis » de l'enfant il n'accepte pas de vivre ou d'être si l'enfance et l'amour sont morts, il n'accepte pas l'Etre si l'innocence et le sacré disparaissent sous la hantise du mal ou du néant.

CHAPITRE IV

DE L'ANTIVÉRITÉ DE L'HOMME MÉTAPHYSIQUE

Nietzsche ne fixe pas le néant comme l'abîme d'où l'Etre sortirait. Comparé à l'avènement du Surhomme le problème de la création du premier homme est un faux problème.

Mais le surgissement du Surhomme est lui-même un faux problème. Je suis *toujours* le premier « homme » et on pourrait dire de l'innocence ce qu'écrivait Mallarmé de sa pensée : « aptitude qu'a l'univers spirituel à se voir et à se développer à travers ce qui fut moi » *(Lettre à Cazalis)*. Il faudrait ajouter que c'est une aptitude à se fonder. Notons en outre que l'innocence n'est pas seulement une aptitude mais l'impossibilité d'être autre que ce qu'on devient une fois qu'on a pris conscience de l'Etre (1). Si l'univers de Nietzsche est cosmique parce qu'il est un chaos qui se reconstruit et s'il est innocent parce qu'il est « humainement bon », s'il se trouve au niveau d'un Etre

(1) A ce niveau, la pensée de Nietzsche accomplit certains aspects de celle du XVIII^e siècle, notamment de celle de Diderot. Dans le *Traité du beau*, celui-ci parle des êtres « purement imaginaires, tels que le sphinx, la sirène, le faune, le minotaure, *l'homme idéal* »... (DIDEROT, *Œuvres*, La Pléiade, p. 1141). S'il ne nie pas leur rapport avec des êtres réels (mais dans Surhomme, n'y a-t-il pas homme ?), il affirme que « leur *modèle* est proprement partout et nulle part ». Cette visée archétypale de Diderot transformelle et transspatiale est comparable à la dynamique créatrice de l'homme dans laquelle s'exprime l'innocence du devenir.

qui se meut à travers son Etre même ce mouvement reste aussi un aspect de ce qui est moi en tant que le monde est né de moi, que je m'y suis perdu, purifié et retrouvé. C'est parce que cette innocence est liée à une volonté (1) qu'elle dépasse les dualismes anciens et irréductibles. Le dualisme Etre-paraître qui hypostasie tous les autres disparaît dans le rapport de l'homme et du monde. Il y a un paraître cosmique qui surgit de l'Etre de l'homme mais celui-ci est lui-même l'aboutissement d'un paraître primitif qui avait été soutenu par l'Etre premier du monde. Tel est, à ce plan, le sens du retour éternel (2). La pensée n'a plus à raconter de Genèse, ou à justifier le caractère historique de la vérité humaine. Le développement de l'homme opère dans l'incertitude de son origine. Chaque fois que nous faisons intervenir pour sa création une volonté divine extérieure à lui nous sommes sûrs de nous tromper.

Ce qui est en arrière au niveau de la temporalité ne nous entrave donc pas (3). L'innocence est créatrice parce qu'elle se détourne de ce qui est ancien pour s'élancer vers l'avenir. J'aime en me détournant de mon but car ce que j'aime vit dans le présent ; je l'aime aussi sans me détourner et, le regardant en face, je vois celui qu'il sera quand moi-même je serai. Ce qui fut vrai pour le monde devient donc vrai pour l'homme. Il est ma raison d'être et ma raison dans l'Etre ; grâce à lui je serai sans cesse. Peu importe qu'on « soit toujours quelques pas trop près de soi, quelques pas trop loin du prochain ». Je n'en souffre pas car le près et le loin n'ont plus aucune commune mesure avec l'éternel

(1) Cf. *Nietzsche et la volonté de Puissance*, Pierre BOUDOT (« Temps Modernes », février 1965).

(2) L'innocence du devenir détruit le concept de temporalité déterministe dans l'évolution des êtres. Il ne s'agit en aucun cas du retour du même, au plan de la matière. Le retour éternel n'est pas un fixisme.

(3) De cette manière, Nietzsche se démarque de toute théorie de la force brutale. En effet, l'homme qui s'abandonne à sa violence le fait plus par peur de son passé que par espérance d'un avenir meilleur. Tel est le mensonge de la violence. La possibilité que donne Nietzsche d'être origine se fonde sur l'ontologie de l'espérance.

présent que je désire dans le lointain qui rapproche. Je ne peux souffrir de la distance car il se rapproche sans médiations, chaque homme fondant en soi l'innocence dans laquelle surgit l'Etre, synthèse d'une passion vitale et d'une pensée absolue. Cette synthèse de deux concepts et de deux attitudes antinomiques, nous l'appelons l'anti-vérité.

C'est par ce procédé que s'est anéanti aussi le dualisme du Bien et du Mal et que la morale s'effondre. Déjà Luther au XVI^e siècle et Böhme au XVII^e siècle approfondissant le problème du Bien et du Mal se demandaient s'ils peuvent être unis en Dieu et estimaient qu'en lui la lumière et l'ombre doivent s'opposer comme phénomènes complémentaires puisque l'un ne peut exister sans l'autre. Ils concluaient qu'en son essence Dieu n'est ni Bien ni Mal et que hors de lui cette opposition devient fondamentale. Nietzsche a bien vu qu'on ne peut dissocier arbitrairement ce qui crée et ce qui est créé. Il a observé que le christianisme tel qu'il est pensé et vécu s'identifie à une chute de la raison, à une décadence de la métaphysique qui fit la noblesse de la pensée judéo-chrétienne originelle. Ses reproches à l'âme religieuse dans la *Volonté de puissance* (1) ne me paraissent pas avoir d'autre sens. Elles sont une incantation — souvent ambiguë — pour faire entendre

(1) A ce propos, je voudrais dire ce que je pense des notes regroupées sous le titre *Volonté de puissance*. Dès 1873, Nietzsche souffrait de maladie et de violentes migraines. *Zarathoustra* a été composé entre 1883 et 1885. C'est le dernier livre de Nietzsche auquel j'accorde de l'importance. Nous ne saurons jamais à quel moment commença réellement la folie de Nietzsche. Je conjecture qu'il s'agissait au début d'une maladie psychosomatique à éclipses, comme l'hystérie ou l'épilepsie et que la plupart des notes de la *Volonté de puissance* ont été écrites dans un état de quasi-hypnose. Tant que nous n'aurons pas tous les plans de Nietzsche, notamment ceux des années 80, il me semble prématuré de dégager de ces notes, fût-ce dans une perspective critique, une théorie de la connaissance comme le fait Jean Wahl ; il me semble criminel d'en tirer une philosophie de l'histoire ou une philosophie de l'action comme le fait Heidegger.

Par ailleurs, la nouvelle édition des œuvres de Nietzsche, en cours chez Gallimard, fondée sur une chronologie rigoureuse permettra de mieux s'orienter.

l'appel au défi mystique que tout créateur sent vibrer en lui (la mystique étant ici le rationnel caché dans le dionysiaque). En ce sens, Nietzsche réinstaure en sa plénitude ce qu'il combat et fonde simultanément dans son ontologie une esthétique et une théologie. On absolutise le mal et on augmente son influence en le séparant arbitrairement du bien ou en l'opposant à lui. Nietzsche veut transvaluer la totalité, y compris la nature du mal que l'homme contemporain exprime à son insu.

Le problème de l'homme posé par Nietzsche se situe donc aussi dans une perspective ontologique. Il est le corollaire du problème de l'Etre. L'Etre n'admet rien d'étranger à lui. Pour Nietzsche il disparaît s'il peut être le point d'application de quelque chose d'autre que lui. Etant immédiatement conaturel à l'homme, à la lumière de la temporalité du jugement, l'homme apparaît comme antivérité, c'est-à-dire comme une décision ontologique hostile à la représentation et incapable de transformer son action en parole. Il s'identifie tout entier à la preuve, ce qui est contraire à la relation qu'il entretient avec le langage ou les signes scientifiques. L'Etre est absolu car il n'a pas à descendre. C'est sa position la plus paradoxale : il est absolu car il n'a plus à s'incarner. Chaque incarnation est l'Etre en tension et la tension est aussi l'Etre. Le problème de transcendance et d'immanence perd sa réalité antinomique et son sens métaphysique *(trans)*, ne se posant plus qu'au niveau étymologique. Je n'ai pas à monter « au-delà » de moi qui dois « rester en moi » *(manere in)*. En moi je suis sur la hauteur de l'Etre parce que l'Etre a détruit ce qui me limitait à un « en-moi », mais s'il me dirige encore vers l'identique, ne me fait-il pas perdre maintenant mon identité? Incarner l'Etre est donc une structure de l'antivérité car l'Etre qui n'accueille rien d'étranger est opposé à l'homme qui doit accorder sa nature physique à l'ontologie. Chez lui l'étrange est l'étranger.

Si je fuyais cependant cette exigence, je serais anéanti

comme l'homme qui se voyant dans un miroir et baissant les yeux devant son image perd toute raison d'affirmer qu'elle est encore en face de lui. C'est peut-être la seule vérité — négative — qui reste à l'homme. D'ailleurs cette image me déconcerte bien que la peur appartienne à l'innocence et que le devenir rationalise la peur. Rien n'est donc plus terrifiant que mon image dans la glace. Je suis aliéné par elle car elle me paraît folle. Elle se meut dans un espace que je peux croire illimité car si je connais la théorie des propriétés réfléchissantes des miroirs je n'ai aucune raison de croire qu'elle s'applique correctement et définitivement à ce qui me concerne. L'intelligence qui a établi cette théorie n'a fourni pour moi aucune explication *a priori* valable. A la limite, quand je vais devant une glace, je ne sais pas *qui* va s'y réfléchir. L'image est si étrange que je peux affirmer que celui qui lève le bras en face de moi ou qui me tire la langue est le contraire de ma vérité. Peu importe que je fasse les mêmes gestes que lui. « L'autre » qui fait le geste me menace, il me tire la langue pour se moquer de moi. Il a la réalité de son possible et j'éprouve le même sentiment en face de l'Etre. Il m'intimide car il vit ailleurs, où je ne *suis* pas, dans un espace qui n'est pas le mien et dont je crains qu'il soit encore plus arbitraire que celui que je fonde. Le cadre où ce pantin s'agite le fait dépendre de cet espace et de lui-même. Ma vérité s'effondre dans le glissement du moi en son altérité. Si je pars, je laisse derrière moi une marionnette agitée. C'est une victoire qui la néantit, et seule, ma réflexion suggère que si elle me provoque c'est le signe de ma force et celui de sa peur. Le corps est à l'image ce que le rêve est à la rêverie. On comprend ainsi rétrospectivement pourquoi l'affirmation de ma liberté allait de pair avec la négation de la liberté divine. On peut alors redouter qu'il faille nier aussi l'ontologie de la liberté. Structure créée je me considère comme le fruit d'une crise intra-divine qui m'aurait engendré comme non-être,

condamné à vaincre des limites sans que ce soit possible. Cela, je le refuse. Le premier geste authentique de l'étant libéré consiste donc à ne pas persévérer en soi (prisonnier du mouvement de libération), et à ne pas admettre qu'il est « créé » par Dieu.

Je peux par conséquent affirmer que si j'ai une seule fois la possibilité d'être libre, le problème de ma libération et celui de ma liberté ne se posent plus qu'en termes de passé. Dans l'Etre, je cesse d'être. Sans me dégrader en devenant idée ou archétype je peux encore pourtant penser le problème de la liberté pour les autres car je tiens à ce que « l'homme devienne meilleur et plus méchant ». C'est en quelque sorte mon espérance ultime. Mais je ne peux dire à personne comment marcher sur la voie de ce « meilleur » et sur la route de cette « méchanceté » sans exposer l'autre à s'ériger en antivérité. Je ne veux pas cela pour l'homme capable de se libérer. S'il y parvient comme moi il découvrira son antivérité mais sera seul à le savoir. Quant à celui qui se complaît dans son aliénation, je ne le vois pas puisqu'il ne peut vivre que dans l'espace fini où le déterminent le divin, l'indifférence ou l'utopie menaçant comme mon image dans un miroir. Il ne peut donc y avoir de hiérarchie « Surhomme - non-Surhomme ». L'univers de Nietzsche est peuplé de rois mais de rois sans couronne.

Parce que je ne suis libre qu'une fois, ma création est totale dès ce moment-là. Je n'accepterais pas l'interprétation d'une création continue élaborée à chaque instant par une pensée divine, car le contraire serait vraisemblable ou possible et je pourrais n'être créé que par intermittences. En outre la création non continue ne saurait se médiatiser à travers la non-création. L'éternité peut apparaître au théologien comme ce qui comblerait les intervalles de l'humain mais son extériorité par rapport à lui l'empêche de s'appréhender : il est dans l'absolu du néant et il l'est à son insu. L'homme qui peut s'opposer prouve par contre que la création n'est pas continue, qu'en dehors de « sa »

création elle n'est pas. Cette identification à sa preuve inscrit celle-ci au carrefour de deux accusations : celle de Dieu, celle de ceux dont la « preuve », c'est-à-dire l'existence, est différente. Si l'homme ne va pas au-delà de la bourrasque créatrice, il récusera toute forme différente et détruira la beauté qu'il voulait créer. Le nihilisme positif que nous avons envisagé plus haut se retourne contre lui-même. C'est la fin de la création et Nietzsche court ici le risque d'ouvrir une philosophie de la mort. L'homme devient divinité et, à ce niveau, Nietzsche affronte la plus extrême difficulté. La crise créatrice se transporte en l'homme à partir du moment où son « oui » à la liberté abolit son passé d'esclave. La chute à l'intérieur de l'homme est donc aussi création. Il n'y a pourtant ni jalon, ni synthèse au cours de ce que l'on pourrait nommer un progrès descendant ; à travers lui le retour éternel fait ressembler soudain la création à une désintégration. « Ce que vous pouvez deviner, vous détestez d'avoir à le déduire » (II, p. 19).

L'innocence risque donc de se détruire dans l'impossibilité que l'homme reconnaît face à l'abîme secret de son être, là où son Moi échappe brutalement à l'affirmation. C'est pourquoi si l'innocence est déjà créatrice, elle est aussi en deçà de la création et abolit la rationalité sur laquelle nous avons insisté. Lorsque l'homme est créé à travers elle et que le monde a surgi de l'homme, cette création simultanée ne peut alors servir à justifier ou à expliquer ni l'angoisse de l'en-deçà du créé ni la vision de l'au-delà du discours. Une pluralité de dieux humains s'est substituée aux concepts ; l'homme devient démiurge de la déité en soi. A quel prix cependant et surtout à quel risque ! *Il y va de la mort du langage.* On le voit, la finalité de la création n'est telle que si elle entraîne la création. Sinon, elle se retourne contre son origine, détruit aussi bien le signe que la décision signifiante, ouvre l'enfer d'une ontologie inversée. Et je ne crois pas que Nietzsche ait voulu dire cela, même lorsqu'il parle au début de *Zarathoustra* « d'une roue qui tourne sur

elle-même ». Car il lie « l'oubli » à « l'innocence » et il n'est pas impossible de voir dans la deuxième l'origine du premier. Si le processus s'inverse, l'oubli devient négativité pure. L'homme affronte ce danger. Il ne le vainc qu'à travers l'antivérité d'un oubli originel qui le conduit à l'origine de l'origine grâce à la positivité première du premier nihilisme. Cette difficulté est encore plus nette si on la pose au niveau de l'humanisme qui pourrait naître de l'homme.

Si le « diabolisme » dans la philosophie nietzschéenne conduit à une réflexion sur le problème de l'Etre et à la redécouverte d'un Absolu tragique par la médiation d'une vision esthétique, la réflexion sur l'humanisme montre que l'homme, fondement et fondateur de l'Etre, est plus un glissement de l'Etre sous lui-même que l'origine d'une condition humaine nouvelle. On confond parfois civilisation, culture et humanisme. On identifie souvent celui-ci à l'intuition vague des bienfaits d'une civilisation à une certaine époque ou des raffinements et des nuances d'une culture à un moment donné. On parle alors d'humanisme lorsqu'une culture atteint son apogée ou que l'esprit conquiert un sommet d'où il perçoit d'un coup l'organisation d'un monde et la finalité des hommes. Mais depuis le romantisme l'intelligence est plongée dans un désarroi qu'expriment les ruptures successives de notre temps, l'humanisme est devenu réflexion de spécialistes ou d'archéologues et non expression de l'intelligence totale. Notons une fois encore que, contrairement à une conception assez répandue, nulle philosophie n'est moins « romantique » que celle de Nietzsche et si les philosophes de l'existence ont cru se reconnaître en elle c'est par une interrogation sur les « chiffres » (le « deviner » de Nietzsche) comme chez Jaspers ou par une appropriation abusive comme chez Heidegger.

Rechercher les structures de l'humanisme, serait-ce donc montrer que l'esprit est avant tout « païen » ? Si oui, aucune pensée n'est plus humaniste que celle de Nietzsche. Ce

paganisme, chez lui, s'affirme dans la relation du dionysiaque et de l'apollinien, le premier transcendant et transformant le deuxième. Chez les Présocratiques l'esprit était mystère et élan, chez les Romains il fut instinct. Après l'éclipse de la scolastique, il se retrouve dans la révolte de Descartes et chez Racine dans la passion pour un autre que moi où je finis par me perdre, puis chez Diderot chez qui il s'affirme sous la forme du Beau ; on remarque, dans tous les cas, un refus libérateur de l'esprit. La révolution esthétique accomplie par la Renaissance dans le domaine des arts, la révolution formelle voulue par le classicisme dans celui des sentiments, la révolution rationnelle élaborée par le XVIII^e siècle, Nietzsche les accomplit dans le domaine de la philosophie en néantissant l'antinomie traditionnelle existant entre l'Etre et l'homme. Mais à travers l'antichristianisme Nietzsche se tourne vers les mythes pour en dégager la rationalité. L'esprit « païen » serait créateur d'humanisme comme l'innocence était créatrice de l'Etre. De même que l'Etre a besoin d'une conscience le fondant, différente de l'intuition qu'il a de soi, conscience qui lui confère l'absolu dès qu'elle l'a reconnu, de même l'homme a besoin pour vivre d'une atmosphère dans laquelle s'élaborent les structures de relativité dont il se libère aussitôt qu'il est parvenu à la conscience de soi. L'humanisme s'impose alors paradoxalement comme ce qui s'opposera à l'homme, l'aidant pourtant à découvrir l'absolu de sa présence en ce qu'il est lui-même relatif.

Jusqu'à Nietzsche l'humanisme se fondait sur un complexe culturel historique auquel toutes les générations prenaient part. Avec Nietzsche s'ouvre probablement l'ère des humanismes et s'instaurent les différences qui résorberont les contradictions. L'origine de cette rupture se situe dans l'imagination fondatrice du réel qui révéla les mensonges liés à une civilisation se dirigeant contre l'homme sans s'opposer à lui pour lui donner sa force. Il s'agit maintenant de contribuer individuellement à une culture

dont on ne peut plus fixer la limite (1). Chacun, dans son effort, n'a pas l'Autre pour point de repère mais uniquement soi-même et cette absence d'altérité hors de soi contribue à l'antivérité de l'homme métaphysique ; on ne peut non plus affirmer que l'humanisme n'est que la somme des efforts de la raison. Nous pensons qu'il s'agit originellement d'une décision intellectuelle illimitée et sans cesse insatisfaite. La philosophie de la performance dialectique ou du système s'effondre. Jusqu'à Nietzsche l'humanisme n'est que le résultat de différentes tendances scientifiques, techniques, religieuses et artistiques ; en outre, il exprime la soumission à l'impulsion première qui permettait à ces différentes tendances de se rencontrer. A partir de Nietzsche il n'y a plus de dépendance à l'égard d'une culture, d'une époque ou d'une communauté. L'effort rationnel se développe dans la direction vers laquelle il aspire à l'Etre mais en même temps il se dresse contre soi et résiste à cette impulsion. Ce qui explique que l'ontologie du rêve soit liée à l'antivérité de l'homme. L'humanisme de Nietzsche est simultanément choix de l'homme pour soi (à travers l'homme en général) et de l'homme en soi (2). Il est culture par la présence humaine au monde à condition que cette présence ne se veuille pas exemplaire, structure d'une époque qui se fonde grâce à lui, redécouvre l'Etre et annonce ce que sera celui qui y accède. Il est rejet d'une communauté exclusivement mystique ou d'une simple communauté de travail en même temps qu'intuition de la transcendance liée à l'existence. La transcendance dans l'absolu humain marche vers un but qui est le même pour tous ceux qui créent dans sa voie sans qu'il y ait pour autant vouloir de communication et effort concerté. Dans la solitude absolue — réalité du rêve — l'homme est moins seul qu'au sein d'une communauté religieuse et plus seul que l'Etre traditionnel puisqu'il est l'Etre qui n'est qu'en devenant, ignorant toujours où il se trouve, accroché à son but comme à une vérité qui lui serait contraire.

(1) Contre un assez vaste courant contemporain, je défendrai le droit, le devoir pour chaque homme de former en soi son génie propre. Je suis néanmoins d'accord avec Nietzsche pour récuser les structures d'*exemplarité* du génie, car elles figent le mouvement collectif. Mais la décision créatrice appartient à l'individu. Il ne se demande plus s'il transforme le monde. Car celui-ci est déjà transformé par la décision et il est créé par l'œuvre qui la suit. Contrairement à Hegel, je ne pense pas que la finitude de l'esprit soit sa négation. Il me semble plutôt qu'il n'y a pas de finitude pour l'esprit, qu'il n'y a pas d'erreur *possible* pour l'esprit créateur. S'il se fourvoie, il se heurte à une erreur *certaine*. Alors, il change de route.

(2) Gilles DELEUZE me semble ici avoir raison quand il dit de cet homme nietzschéen qu'il est essentiellement « réactif ». « Le vrai générique est le devenir réactif de toutes les forces, l'activité n'étant que le terme particulier supposé par ce devenir » (*Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1962). Mais je ne crois pas qu'il ait suffisamment marqué deux conceptions de l'Etre : celle qui est liée au nihilisme social et que Nietzsche récuse, celle qui est liée à la positivité de son nihilisme et dont nous voyons maintenant qu'elle instaure l'antivérité de l'homme.

De sorte que l'attitude dionysiaque (païenne) qui est l'une des structures de la pensée nietzschéenne s'identifie à une dynamique de la raison. Si Nietzsche pose le problème de l'Etre d'une manière si spécifique c'est parce qu'il pose avec une force particulière le problème de l'homme rationnel (et rationnellement déraisonnable). Ces deux aspects de sa philosophie sont simultanément nés l'un de l'autre. Pour quiconque confond le problème de l'Etre avec celui de Dieu il y a crise d'humanisme chez Nietzsche en même temps qu'il y a athéisme. Parler de drame à ce sujet c'est méconnaître la fascination exercée par la raison créatrice de l'homme. Remarquons cependant que s'il y a drame c'est qu'il y a d'abord tragédie du christianisme. Ce drame paraît plus être celui de l'humanisme chrétien en péril que l'expression manquée d'un nouvel humanisme opposé au précédent. Nous avons vu quelle menace toute image engendre pour la réalité. A l'assertion que Dieu s'est fait à l'image de l'homme par l'incarnation du Christ, Nietzsche répondrait que cela fut fâcheux pour lui. L'homme à l'image de Dieu vit dans une aliénation ontologique que l'homme à l'image de l'homme ne saurait accepter. Si Nietzsche

écrivit que « l'homme est le singe de Dieu », il pense aussi que le christianisme incarne l'imitation de l'homme par un Dieu qui se renonce. Si l'imitation (l'anti-Etre) est l'une des catégories fondamentales de la divinité qui a voulu s'incarner il a alors raison de constater que l'homme à l'image de Dieu est « le singe de Dieu ». Son affirmation n'est pas plus irrespectueuse pour l'homme que l'affirmation chrétienne ne l'est pour Dieu. Refusant donc la nécessité de sa ressemblance avec Dieu parce qu'il ne voit pas en lui l'origine de la création, il se retrouve libre à l'égard de Dieu comme de soi. Il se retrouve comme s'il s'était attendu, mais cette attente dépend de sa décision et a le caractère ontologique d'une certitude. Certitude conférant à la fois l'Etre et la solitude car elle n'est valable que pour lui (1). Ce problème ne se situe pas sur le plan moral — celui de l'égoïsme ou de l'altruisme —, mais sur le plan métaphysique, c'est-à-dire métahumain. L'humanisme qui donne à l'homme un type à réaliser, celui de « l'honnête homme », par exemple, risque de faire vivre l'homme social à côté de l'homme créateur ou contre lui. L'humanisme nietzschéen cherche par contre à *faire coïncider en l'homme la visée et la structure*. C'est dans un refus que cette identité originelle s'opère.

N'entendez-vous pas la clochette?, écrit Heine
A genoux! on porte les sacrements à un Dieu qui se meurt.

L'humanisme qui refuse un modèle exalte donc la condition humaine et il est même prêt à la détruire si elle est appelée à autre chose qu'elle-même. Pourtant parce qu'il est le contenu et le principe d'un vouloir l'humanisme de Nietzsche — uni à la mort de Dieu — n'est pas désespéré. L'angoisse inscrite dans la manière de poser le problème

(1) On reproche parfois à Nietzsche d'être arbitraire, mais il y va de sa méthode tout entière, laquelle a pour présupposé épistémologique l'adéquation régulière et nécessaire entre la réalité du concept et la réalité de la réalité.

de l'Etre à travers l'acte créateur ne veut pas se séparer de la sérénité. Les deux termes sont liés comme la sonorité au silence. On aperçoit le temps du Surhomme où l'angoisse et la sérénité n'auront plus de sens que dans une unité transréflexive que rien ne troublera, qui est dynamisme vers un devenir sans péché, hors du sentiment que le présent nous vole une plénitude. Cet accord à la condition d'homme « parce que » je suis un homme et non plus « quoique » je sois un homme fait ma grandeur et permet l'avènement du Surhomme. L'identique dévoile une structure de causalité. Là où l'homme imite seulement ce qu'il espère avoir la vie reste diminuée, point d'application de ce qu'on nomme les « grandes vertus », c'est-à-dire les « vertus » qui volent à l'homme ses structures et qui le dénaturent. Le devenir de l'homme s'est écarté de sa voie de devenir pour essayer « d'Etre » contre lui-même. Cette crise a engendré le mensonge religieux mais faisant de chaque instant du devenir le passage de l'Etre à l'Etre, Nietzsche s'enferre sur l'antivérité qu'il voulait éviter.

Rien n'est plus grave en effet pour le devenir que de cesser son mouvement. Le devenir devient : l'Etre semble son terme mais il apparaît comme une greffe pathogène sur la nature du devenir. « Qu'y aurait-il donc à créer s'il y avait des dieux ? » Les inventeurs des dieux ont toujours prétendu que si l'Etre est c'est qu'il ne cesse pas mais s'il est sans interruption il n'est plus ou devient dans son Etre. Comment sortir de cette contradiction ? Si je dis que l'homme est une création aussi continue que celle de l'Etre je veux peut-être suggérer : le devenir devient *tout comme* l'Etre est. Il y aurait alors identité de structures. Mais le devenir n'*est* pas dans le devenir pas plus que l'Etre ne *devient* dans son Etre. Après avoir vaincu toutes les antinomies, il faut donc reconnaître une antinomie irréductible entre l'Etre et le devenir et pourtant il faut constater ceci : compte tenu de la création qu'il permet, l'Etre ne peut pas être sans cesse. Je crée l'Etre à l'instant où mon devenir

prend conscience de son sens et de son signe. L'homme ne saurait en outre sans se détruire constater à chaque instant qu'il se laisse derrière soi. « Ce n'est pas en vain que je me suis dit naguère : Deviens qui tu es » (II, p. 189). Si le passé compte c'est parce qu'il reste l'avenir et que celui-ci est une force. L'homme nietzschéen n'a pas d'autre liberté que celle qu'il se donne et il n'est pas épouvanté devant la liberté absolue. Nietzsche observe donc seulement : voici deux mille ans qu'on conseille à l'homme de se dépasser ; voici deux mille ans que l'homme entend l'appel du christianisme et deux mille ans qu'il ne se « dépasse » pas. Y aurait-il chez lui une inertie capable de résister à deux millénaires ? Ce n'est pas l'homme qui a échoué mais ceux qui l'ont appelé à autre chose qu'à lui-même. Affirmons au contraire : personne n'a le droit de dire que l'homme dans son devenir est une faillite. Quiconque parle ainsi de l'homme s'exprime selon le temps chrétien qui est une éternité retombée. Or la création permet d'éviter l'effondrement du temps. Le temps ne tombe pas chez le héros nietzschéen, pas plus que l'œuvre ne tombe en s'exprimant dans la beauté. « Combien le peuple a dû souffrir pour atteindre à tant de beauté ! » Dans la relation : homme - beauté - souffrance, réside le possible de l'humanisme nietzschéen. L'étude de l'homme est donc liée aux rapports de l'œuvre (et l'humanité est une œuvre) et de la douleur. Sans « beauté » on atteint la « sagesse », sans « douleur » on arrive à la mort et « la sagesse est toujours comme un corbeau sur des cadavres » (Nietzsche, *Pensée de 1888*).

On trouve dans *Othello* deux phrases de Iago qui nous aident à comprendre ceci ; parlant de lui-même il affirme : « Je ne suis pas ce que je suis » et parlant d'Othello il remarque : « Il est ce qu'il est. » Dans un cas il exprime la non-identité de l'apparence et de l'Etre ; dans l'autre il confirme cette identité. Mais cela peut aussi signifier : bien que je ne sois pas ce que je suis, mon apparence est ; ou bien encore : mon apparence est n'étant pas ce que je

suis. Dans cette déchirure réelle ou possible apparaît l'angoisse du péché que Nietzsche récuse. Le décalage intérieur à l'homme — issu du dualisme platonicien — est l'héritage du christianisme. L'humanité créatrice est incapable d'accepter un tel écart entre ce qu'elle paraît et ce qu'elle est. Deux conceptions s'affrontent : celle de ceux qui affirment l'identité de ce qui, en eux, est étant et de ce qui est Etre (et donnent une prééminence indirecte à l'étant), celle de ceux qui affirment la même identité en constatant que si leur étant est de l'Etre, c'est parce qu'il est au-delà de la relation définitionnelle et de l'antinomie. Dans le premier cas, toute ontologie disparaît, y compris celle du rêve et on aperçoit le néant du nihilisme. Dans le deuxième cas, c'est parce que je « suis » étant que chaque instant de mon devenir me fait progresser non seulement au-delà de l'étant que j'étais mais de celui que je serai. On entrevoit ici la création du nihilisme qui nourrit l'antivérité. Il m'est impossible de m'arrêter sinon je serais n'étant plus, définitivement anéanti. La deuxième affirmation de Iago : « Il est ce qu'il est », symbolise cet humanisme. De la tautologie naît le mouvement qui, s'il était dialectique, détruirait son point de départ. Il est *étant* (devenant) ce qu'il est. Cet humanisme est celui de Zarathoustra et se fonde sur un mouvement négatif à l'intérieur de la vérité.

Rien d'étonnant si nous retrouvons le refus simultané de la tendance à un Etre qui justifierait l'étant et de la tentation de l'étant vers un Etre autre que soi. Ce refus exprime la liberté d'être soi sans s'identifier à l'étant qui a besoin de l'Etre qui est. La négation dirige l'affirmation. *Ce qui explique que le problème fondamental de notre époque soit celui de la nature de la liberté, non de son existence.* En admettant que tout humanisme et toute vérité sont équilibre de mythes à un moment donné l'humanisme nietzschéen annoncerait un « renouveau sacré », œuvre collective capable de se sacraliser en créant dans ce que Nietzsche nomme la « contradiction du Moi ». Dans ce que nous avons

appelé diabolisme nous avons montré comment Nietzsche a posé le problème de l'Etre. Nous voyons maintenant qu'il est impossible de le séparer de celui de l'homme. « Je suis l'esprit qui nie tout », disait le Méphisto de Gœthe. C'est la moitié de la négation dont nous venons de parler. Pourquoi lui attribuer une valeur négative ? « Je nie » mais je pose l'acte de nier et la négation se détruit. C'est même peut-être le seul acte qui, s'anéantissant au moment où il se pose, laisse place à la liberté créatrice. Par contre, le « J'affirme » limite doublement parce qu'il s'impose à la pensée au moment où il est exprimé et parce qu'il impose la nature de l'affirmation. Il limite donc à la fois dans l'absolu et dans le relatif. Le « Je nie » se détruisant laisse la place à l'absolu tandis que peut naître de lui toute forme « relative » dans le dépassement de sa contingence : c'est ce que veut l'homme nietzschéen. Le « J'affirme » est l'idéal des « calomniateurs du monde », le « Je nie » ne peut rien faire d'autre qu'espérer en l'impossible négation de soi. Ainsi naît l'antivérité de l'homme, « idéal d'un esprit qui joue naïvement, c'est-à-dire sans intention, par excès de force et de fécondité ».

Nous avons suggéré que l'art contemporain propose une réponse possible. Si l'homme perd les structures du visage humain, c'est parce que l'art découvre enfin le sens et le signe des formes et des volumes qui, luttant les unes contre les autres, aboutissent à l'équilibre de nouveaux rapports (mythes). (Contre l'humanisme qui essayait d'équilibrer le mythe et le jugement.) Il faut maintenant garder la vérité et la transformer par une réflexion sur le mensonge de l'erreur. Ce n'est pas de futurisme gratuit qu'il s'agit, mais de l'attente d'une nouvelle « forme » de l'homme. La sculpture de Pavsner par exemple, dans son effort pour unifier la forme humaine et l'espace a déjà reconquis l'espace comme dimension intérieure de l'homme. Et Zadkine, dans *Pour une ville détruite*, a montré que, dans l'épouvante, l'homme est transparence et don. Là où est l'attente là se trouve

l'homme et là déjà le futur humanisme (1). La grandeur d'un humanisme consiste en effet à inventer ce qui n'est pas déterminé et ne pourra pas l'être. L'homme est fruit de l'incertitude (signe contraire du Hasard) et il n'y a pas d'humanisme si l'homme est défini ou s'il est prédéterminé. L'humanisme n'est donc pas une technique bien qu'il fasse faire l'expérience de limites. Seulement son expérience ne peut se développer que d'une manière paradoxale : l'isolement est lié à l'étant qui attend la certitude de l'Etre ; la solitude est la position (non pas l'attitude ou la complaisance) de celui qui vit l'absolu dans l'incertitude de l'Etre de lui-même. Il y a translation dans la conscience du drame ontologique. Le chrétien attend Dieu et le non-chrétien espère ou rêve que l'Etre s'assure de soi. Le non-chrétien a seul le privilège de dire : l'Etre car il l'affirme en même temps que quelque chose d'autre que lui et qui échappe au langage. C'est alors que « Dieu est mort » mais il existe un autre Dieu qui vit dans l'espérance. Ainsi la présence du Surhomme répond bien à l'échec de l'homme, transcende son antivérité, refuse un type d'homme aliéné et condamne une culture figée. C'est aussi pour cela que l'on a traité Nietzsche de nihiliste, sans observer que *le nihilisme est la structure de la liberté véritable.* Le Surhomme est emporté par un élan qui n'est pas *a priori* meurtrier. Il prend ses distances vis-à-vis de lui-même (2) ce qui ne signifie pas qu'il ne puisse pas s'atteindre. Dans le mouvement vers le Surhomme ce n'est pas tant le but précis qui compte que le mouvement et sa direction. Pour progresser, l'actualisation doit se détruire sans cesse. On ne saurait lui reprocher d'être évanescente et de se donner en même temps comme

(1) KLOSSOWSKI (*Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969, p. 147) montre le lien existant entre le retour éternel, l'épouvante de Nietzsche, la sublimation d'un état psychique en problème ontologique.

(2) En un sens, il se fait horreur. Car il est fœtus par rapport à la plénitude qu'il vise. Pour employer un mot de Bernard TEYSSÈDRE dans ses *Romans-éclairs* (Grasset), il s'agit de « dénaître » sans se désunir.

un absolu. Si je pouvais atteindre le terme je perdrais tout pouvoir-être. Je ne réaliserais plus en moi la réalité de ma présence. Tout comme je m'anéantirais si je me rendais compte qu'il s'agit d'actualiser en moi quelque chose. Si je veux le faire j'immobilise un instant de mon devenir et je m'anéantis. L'homme n'est donc la nécessité de rien d'autre que de lui-même. Etroitement uni à son devenir il fonde le temps comme éternité transdiscursive. Le temps se dégage donc de la sensibilité et perd le pouvoir de se diviser. La pensée en revient alors à un stade pré-critique, mais il faut aller plus loin : c'est aussi un stade postcritique, celui où la critique n'ayant plus la possibilité de traverser *(dia)* les éléments dont elle organise les synthèses semble condamnée à mourir.

Il s'agit ici d'un des thèmes les plus difficiles de la pensée de Nietzsche. Le retour éternel peut nous orienter mais il n'est pas une interprétation miracle et on ne saurait l'évoquer sous l'unique prétexte que la réflexion sur l'homme est bloquée parce qu'il vit le drame d'une éternité qui ne peut plus mourir, qui n'a jamais connu le temps (1). La volonté du devenir apparaît bien pour lui comme une nécessité bien qu'elle semble analogue à l'éternité du Dieu biblique. La différence entre elles vient de ce que l'éternité divine a déchu dans la temporalité. *Dieu a tué l'éternité.* Après la mort de Dieu l'homme est au-delà de l'éternité. Le développement du devenir s'affirme alors comme le contraire de la temporalisation. Il évoque le Destin qui commandait aux dieux. Le retour éternel est donc ce au nom de quoi personne n'aura la possibilité de transgresser le devenir sans s'anéantir. La difficulté consiste à lier la notion de cycle du retour éternel à celle de direction sans laquelle

(1) En ce sens, la perspective ontologique de Nietzsche contredit l'éternel retour tel que l'explique Klossowski, mais confirme ce que je crois pouvoir penser : il s'agit de l'éternel retour de l'existence du logos et du signe, non pas de ses structures. Vu de l'infini, c'est peut-être un cercle. Pour moi, il s'agit plutôt d'une spirale ouverte vers l'infini.

les nécessités créatrices de l'homme restent inexprimables. Assumer le passé cela suffit-il pour l'accorder à la visée du devenir? *L'ontologie entre en lutte avec la poésie.* Métaphysique capable de chanter l'homme, poésie visant la plénitude de l'Etre. Ambigu et achevé, tel apparaît alors l'homme. Ambigu car lui, sujet, s'identifie à l'objet d'un choix ; achevé car ce choix peut entraver le progrès et inclut une menace de destruction irréparable.

Il serait pourtant injuste de ne pas entendre le cri de Nietzsche privé de communication. « Tout mon Zarathoustra est issu de cette privation. » Zarathoustra vivra mélange de crainte et de tremblement, de refus et d'achèvement, dans l'espace désormais privilégié où se dresse « la montagne de l'avenir humain » (II, p. 287). Le monde entièrement sacralisé devient la cause et le témoin d'une métamorphose incessante : « Il faut que dans un bref espace de temps on passe à travers beaucoup d'individus. Le moyen d'y arriver c'est la lutte ininterrompue » (Sils-Maria, 26-8-1881). Cette lutte impose ce que Nietzsche nomme « véracité », opposant ce mot à « morale ». « Toutes choses sont devenues plus petites » (II, p. 43). Cette morale ayant tout rapetissé, l'anti-Etre apparaît si on la détruit. Même à ce niveau le nihilisme n'est donc pas un vœu de Nietzsche. Il est l'essence de la morale, ce qui reste quand on met à l'épreuve ses cadres logiques illusoires et ses structures rationnelles mensongères : détruire cette humaine construction c'est d'ailleurs « inventer » deux nihilismes, celui que voile la morale organisée et celui des hommes qui tirent profit de cette morale. Ce n'est pas cela que vise Nietzsche. Il veut au contraire détruire la possibilité du nihilisme. Ses accents sont d'autant plus rudes qu'il a été lié à la foi chrétienne qui est pour beaucoup adhésion à ce néant qui se montre dès qu'on détruit les apparences. Deux exigences s'imposent alors : l'homme nouveau sera égoïste, refusant d'être le Don Quichotte du néant. Cela lui permettra d'être — c'est la deuxième exigence — « une espèce d'abîme

de l'avenir » (A Rohde, 22-2-1884), d'être aussi le devenir de l'abîme et d'indiquer, de l'autre côté du néant découvert, la direction vers la création et l'impulsion vers l'Etre.

Etonnant égoïsme, qui commence par l'amour. « Zarathoustra répondit : j'aime les hommes » (Pr., p. 55). Ce qui reste de l'homme après deux millénaires d'erreur et d'errance ce n'est plus un sujet mais un « quelque chose », ensemble d'interprétations successives qui ont détruit le principe rationnel et créateur. Ce « quelque chose » réduit l'homme à l'objet pur (1). C'est donc d'abord en tant qu'objet que l'homme doit être surmonté. Zarathoustra dépasse simultanément l'objectivité, l'objectivation et l'objectité de l'homme. Nous trouvons ici une subjectivité totale mais hors du péché devant Dieu dont parle Kierkegaard. L'homme nietzschéen devient alors subjectivité absolue parce qu'il n'y a plus ni Dieu ni péché pour lui imposer de se juger en structures d'objet. Le Surhomme, homme transparent vis-à-vis de l'homme aliéné, rira de la caricature que l'homme a faite de soi. Le mouvement de l'antivérité n'est donc pas un mouvement simple. Il traverse l'éternel retour mais il lui doit sa force. L'homme, avons-nous vu, est fondamentalement créateur. Placé dans une situation telle qu'il parvient à l'essentiel de l'acte et de la pensée, il découvre en lui une dynamique de l'Etre qui le décolle sans cesse des interrelations immédiates avec l'expérience. Cet arrachement ne s'accomplit pas sans souffrance. D'autant plus que ce que le « Moi rempli de contradiction et de confusion » observe en soi c'est la présence d'un antimouvement, d'une résistance farouche à la dynamique de l'Etre. Cet antimouvement, c'est sa vérité naturelle, quasi biologique. Mais c'est l'antivérité indispensable à la dynamique de l'Etre et qu'il faut cependant transvaluer.

(1) Je rejoins ici l'interprétation de Klossowski liant la mort de Dieu à la disparition du moi. Mais je crois que ces deux cadavres (Dieu et moi) sont les morts nécessaires. Grâce à elles « moi » redevient « je » et tout peut recommencer. Ce « je » est l'éternel du retour dans le retour éternel.

Il s'agit donc d'une libération de ce qui en l'homme peut être humanisé, dans le sens dans lequel nous affirmons que l'humanité de l'homme est la preuve de l'Etre. Ceci doit se faire en plusieurs étapes. La plus fondamentale l'aide à retrouver « le sens de la terre ». « Désormais, le crime le plus affreux c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre » (Pr., p. 59). On ne peut plus calomnier ce qui porte l'homme et qui est de même nature que lui, on ne peut plus calomnier l'expérience ou le corps. L'infini des limites porte en soi sa vérité. L'homme est l'acte de la terre car elle est fécondité, il en est le créateur car elle est volupté, il en est le signe cosmique car elle est parole, il en est la structure rationnelle car elle est identité, il en est l'Etre car elle est domaine d'infini, il en est aussi la victime possible car elle donne les horizons qui fixent un terme à la route et dont on pense que si on les atteignait, on basculerait derrière. L'homme est le mouvement de la terre car elle lui permet de parcourir sa route vers un terme idéal (Surhomme) qui serait son plus grand danger au cas où il l'atteindrait. L'homme ne peut marcher que sur la terre, affirmer l'identité de leur nature et découvrir, par elle, sa nécessité propre. Ni fin en soi, ni moyen, l'unité de l'homme et de la terre abolit ce problème. « J'aime ceux qui n'ont pas besoin de chercher par-delà les étoiles une raison de périr et de se sacrifier » (Pr., p. 63).

Cet amour de la terre est lié au mépris de ce qu'on a fait du cosmos : l'immense et vague refuge de la divinité. L'homme n'a pas conscience que sa terre est le support du rêve, la structure de la création, la nature de l'espérance. L'abandonnant pour aller à ce qui lui paraît plus vaste qu'elle l'homme s'égare. « Il est temps que l'homme se fixe un but » (Pr., p. 67). Il est temps par conséquent que l'homme ne cherche pas d'autre but que lui-même. En ce sens le réalisme nietzschéen dépasse le pragmatisme avec lequel on l'a souvent confondu et inclut l'ontologie

du rêve. L'homme doit se rendre compte qu'il est le siège de ce qui est, de ce qu'il admire et de ce qu'il désire. Même le Surhomme, en face de lui, apparaît en ce qu'il est : une *provocation sémantique*. « En vérité, nous rêvons toujours du royaume des nuées, nous y installons nos baudruches bigarrées que nous appelons Dieux et Surhumains » (I, p. 275). L'homme doit donc se situer ici, comprendre que l'équilibre est un chaos surmonté, que l'harmonie est une victoire. « Il faut aussi encore du chaos en soi pour enfanter une étoile dansante » (Pr., p. 67). Ainsi, aux yeux de Nietzsche, lumière et chaos sont de même nature. L'étoile se forme quand le chaos s'organise et elle danse car en elle vibre le désir de se chaotiser à nouveau. Elle est source de lumière et de mouvement et elle séduit ce qui, dans le chaos, a vocation à l'harmonie et au semblable. On retrouve cette exigence dans la relation humaine. « Ce n'est pas à la foule que doit parler Zarathoustra, mais à des compagnons », c'est-à-dire à l'identique différent. Zarathoustra se perd s'il entre en contact avec l'indifférencié de la foule, en qui existe le mensonge capable de tout détruire. Il entre « en son déclin » dès qu'il « redescend vers les hommes ». « Le créateur se cherche des compagnons et non des cadavres ; il ne veut ni troupeaux ni fidèles » (Pr., p. 79). Nous avons déjà observé la haine de Nietzsche à l'encontre de ce qui est mort. Nous voyons maintenant dans le cadavre non plus l'étant objet mais l'étant destructeur de raison créatrice. L'indifférence ou la grégarité ne sont plus ressenties comme passives mais comme la volonté liée à des anti-actes. Le « cadavre » est la non-création dynamique, la grégarité ouvre nécessairement la route vers cette non-création. L'homme se mettra donc à l'écart pour conquérir le droit de créer des Valeurs nouvelles. C'est « la plus terrible conquête pour un esprit patient et respectueux ». L'homme qui se met à l'écart devient capable d'accéder à l'unité qui seule est créatrice et de vaincre le mensonge de la pluralité. Ce qui

menace la vérité de l'homme envahit donc tous les domaines : celui de la création, celui de la raison, celui de la relation aux autres. L'antivérité m'apparaît maintenant comme la seule vérité possible. Leur relation est identique à celle du chaos nécessaire et de la lumière. Pour l'homme le monde ressemble à une activité de substitution, « l'œuvre d'un dieu souffrant et tourmenté » qui a manqué de force « l'image imparfaite d'une contradiction éternelle ». Il continue à engendrer de multiples équivoques : la non-identité du créateur avec soi, l'impossibilité pour ce créateur de s'identifier ensuite à la créature, la joie artificielle de celui qui créait pour s'oublier et la condamnation de cet oubli puisque le premier devoir de l'Etre est de ne jamais s'oublier pour être. A la limite on peut dire que le monde est surgissement cosmique de l'Etre au moment où celui-ci court le plus grand risque de s'anéantir. C'est pour cela que l'homme, devenu structure non de l'Etre mais de l'Etre-en-voie d'anéantissement, est un « visionnaire de l'au-delà ». Sa vision détruit le néant qu'elle dépasse. Souffrance et impuissance ont créé les « au-delà », donc l'impossibilité de concevoir que l'Etre est déjà dans mon pouvoir-être. Nous assistons ici à une démission de l'étant devant l'Etre, à une récusation de l'Etre né de l'étant et au besoin de se justifier de cette démission et de cette récusation en niant le relativisme de la potentialité. Il faut bien admettre que l'Etre de l'au-delà ne pouvait cependant qu'engendrer une nouvelle forme de l'antivérité car il naissait de la confusion d'une réalité (non aperçue au niveau du pouvoir-être) et d'une potentialité (non réalisable au niveau de l'au-delà de ce pouvoir-être). L'homme ancien a donc vécu en projetant son désespoir sur un Etre qui est le produit de l'illusion et détruit l'ontologie du rêve.

Le néant d'avant la naissance et celui d'après la mort feraient donc de l'Etre un absolu positif entre deux absolus négativement vécus par la raison ou un absolu relatif à la présence de l'étant qui abolit lui-même le relatif puisqu'il

est devenant absolu par le surgissement de l'Etre. Par ailleurs, à l'instant où le corps surgit le néant s'anéantit. Le corps créateur d'Etre est d'abord une interruption du néant. Doit-on dire qu'il est absolu dès l'instant où cette interruption n'est plus horizontale et liée aux autres structures mais verticale dans le surgissement de l'Etre. En admettant que l'Etre soit ainsi entre les deux néants, il faudrait dire de lui que l'antivérité qui lui est nécessaire est un aspect du devenir du néant. Il y a là, dans la philosophie de Nietzsche, une difficulté fondamentale impossible à esquiver.

CHAPITRE V

LA RENCONTRE DE LA MORT

Si donc l'Etre est ce qu'il y a de plus près de l'homme et si l'homme atteint l'Etre par le devenir, la pensée de Nietzsche n'approfondit-elle pas une solitude extrême entre les deux néants ? N'y aurait-il pas finalement que la solitude absolue ? Si l'homme exprime l'Etre en sortant du néant cela signifie en effet que l'Etre et le néant se rencontrent à un moment donné. De cette union et contre elle jaillirait l'homme. Alors commence le combat de l'homme et de l'Etre. Crise intra-ontologique qui vise la mort de l'Etre et n'aboutit qu'à celle de l'homme. Celui-ci, tombé dans la mort, permet au néant de suivre à nouveau la logique de son devenir. On peut se demander pourtant si le néant est concerné de la même manière par l'homme qui naît et par l'homme qui meurt. Car entre-temps l'homme a fait, comme malgré lui, l'expérience de l'Etre, l'a incarné, médiatisé et justifié. A la limite, la mort peut apparaître comme le « non » définitivement dit à l'Etre qui a tenté de séduire l'homme et y a presque réussi. Le néant d'après la mort serait donc enrichi d'un « non » dit par l'homme à l'Etre. Il devient ainsi absolument négatif mais cela signifie qu'il contenait depuis toujours le refus de l'homme, qu'il était en lui et qu'il a triomphé. Il incluait donc l'homme ayant l'Etre mais n'ayant pas encore dit non. Ce qui permettait à l'homme d'être heureux, de créer la Beauté, ce n'était pas l'Etre, mais le silence du néant. Ce « non » possible a déterminé le devenir, et on voit le néant au cœur de l'univers ontologique, on découvre l'identité de leur essence. C'est par ce biais que l'anti-

philosophie de Nietzsche devient cependant à nouveau paradoxalement philosophie. La révolution de l'Etre peut en effet s'achever et sous cet angle Nietzsche a raison de caractériser l'homme comme unité. Le néant victorieux n'est ni important, ni fascinant. Ce qui l'est, par contre, c'est l'accomplissement de l'Etre. Tout est de même nature et pourtant il n'y a plus de réflexion possible sur l'identique. Si l'Un coïncide avec l'Un sans devenir multiple, sans devenir au moins deux c'est qu'il n'a pas à coïncider, mais c'est peut-être aussi qu'il n'y a plus de réalités à faire communiquer. L'Un devenu inaccessible, Nietzsche l'appelle le « soi ». « Ton soi rit de ton moi et de ses bonds prétentieux » (I, p. 101). Nous voici établis dans notre vérité : l'intériorité que nous avons visée est anéantie par l'extétiorité du soi et nous sommes livrés au néant en devenir surgi à l'instant de la mort sous les dernières lueurs de l'Etre. L'homme dont on ne saurait plus dire s'il est l'Etre ou s'il tend à l'Etre sans anéantir en même temps cette identité et cette tension était « l'insatisfait, l'insatiable qui lutte pour le pouvoir supérieur avec l'animal, la nature et les dieux, lui, l'indompté encore, l'éternel à venir ». Il s'humanisait dans la tendance à l'Etre et l'Etre était — nous l'avons vu — déjà dans cette tendance. L'homme était donc d'abord de l'Etre qui n'est pas encore. L'identité originelle de ces essences contraires de l'homme, de l'Etre et du néant était affirmée. Créature et créateur étant en outre réunis en lui on avait constaté explicitement l'identité de l'Etre et de l'étant. Le conflit ontologique qui ne s'était pas résorbé au-dehors s'était tourné au-dedans pour développer « dans l'homme ce que plus tard on appellera son âme ». Le « soi » anéantit tout cela. L'âme — autre nom de l'Etre — est comme une compression de l'Etre soudain emprisonné dans l'homme qui ne se conçoit tel qu'à travers l'insatisfaction de l'Etre diminué. Ce danger existe pour l'homme mais aussi pour l'Etre qui se laisse apprivoiser et se menace aussi dans sa nature. Le « soi » est victorieux du

« moi » qui devient suspect à celui qui l'incarne. Ainsi même si l'homme est déjà l'Etre il s'en détourne, n'arrivant pas à décider si l'Etre vécu est identique à l'Etre conçu. Il ne peut plus être certain qu'il s'agit du même Etre car il ne coïncide lui-même jamais complètement avec soi et tout se passe comme si l'Etre se glissait entre l'homme et l'étant, projetant le sujet dans la situation dangereuse d'un étant conçu par personne et vécu par rien. L'homme est ainsi malgré lui le devenir de l'Etre parce que son caractère le plus original et le plus tragique est d'avoir fait l'expérience de l'Etre et d'avoir perdu à la fois l'Etre et le pouvoir-être. On peut tenter d'affirmer que l'instant de cette disparition est celui de la fusion entre l'étant et l'Etre, il n'en reste pas moins vrai que le résultat de la coïncidence de l'Etre avec le pouvoir-être implique que dans ce pouvoir-être réalisé, l'Etre lié à la potentialité disparaît. Or, c'est au nom de l'Etre et en vue de lui que le pouvoir-être humain avait lancé son défi créateur (1). L'homme né dans ce défi est bridé par un possible qui se réalise sans pouvoir fixer sa réalité. Cette ambiguïté explique l'ontologie circulaire dans laquelle alternent plénitudes et anéantissements. Cette succession vient d'un premier oui dit à l'Etre, mais peu d'hommes ont le courage de risquer ce oui qui met en présence du non que la mort accomplit. Ainsi le seul instant où peut se fixer la phénoménalité de l'homme devient celui de la mort qui est celui du « non ». L'homme n'a pas vaincu la lâcheté du moi. Finalement en lui il n'y a jamais l'anéantissement total de l'Etre ni sa plénitude. La création et la beauté deviennent illusion et incarnent le conflit entre leur alternance. Entre la mort et la création, il n'y a plus de différence de nature et le renversement des valeurs voulu par Nietzsche joue son rôle : de la mort ne peut plus naître

(1) C'est à ce niveau que cesse la réflexion métaphysique sur Nietzsche. Mais c'est aussi à ce niveau qu'elle s'est renversée en pensée esthétique. Dans le langage contemporain, on dirait que Nietzsche parvient à la « structure ».

la vie. L'impasse est complète. L'anéantissement s'identifie à la certitude de se surmonter et de se transcender à nouveau. Néant et Etre, homme et nature sont certes de même essence mais aussi longtemps que ne seront pas résolus le problème eschatologique de leur origine et l'explication phénoménologique de leurs différences, on ne pourra que faire appel à la participation ou au jugement d'autre chose pour expliquer ou permettre le passage du néant à l'Etre. C'en est alors fait de l'ontologie du rêve, de ce qui, dans leur relation ou leur identité, imposait la vérité du réel et la possibilité de l'acte. Seul l'étant qui meurt pourrait expliquer cette transformation. L'identité se brise, le « soi » est anéanti et l'homme devient spectacle (jouant pour la seule et unique fois le rôle de cette « autre chose ») avant de s'intégrer à l'unité cosmique. Malheureusement cet instant est incommunicable et on peut simplement espérer que l'étant qui meurt devient rétrospectivement pour nous responsable de l'instant de sa mort car « l'homme se vit toujours comme l'auteur d'un seul acte ». Or le seul acte véritable consiste à mourir. L'Etre nietzschéen s'éclaire ici d'une nouvelle lumière : il est fidélité de l'étant à lui-même en tant que fidélité due à un mouvement qui se dirigerait vers une transcendance née de soi et par conséquent situerait au départ son intériorité dans l'extériorité. Par ce choix aussi l'homme définit l'instant de sa mort, et dès lors il risque de se complaire dans l'insécurité ou, pis encore, dans l'agressivité. « Il en est des hommes comme de cet arbre. Plus il aspire à s'élever vers les hauteurs et la clarté, plus ses racines aspirent à s'enfoncer dans la terre, dans les ténèbres, dans les profondeurs — dans le mal » (I, p. 115). Quoi que veuille l'homme, il séduit le mal et s'en nourrit. Mais ce n'est pas le plus grand danger car il choisit en même temps « le bien » et le risque le plus important réside dans l'ignorance où il est de la manière dont le mouvement de l'Etre utilisera son choix et en confondra les données. L'homme s'assure cependant dans le devenir du bien et du mal, mais s'il est

vrai qu'il adhère au devenir, il est aussi choisi par lui. C'est le deuxième danger qu'il court car il peut y perdre les raisons qui l'avaient guidé. « Que j'en ai connu, de ces nobles cœurs qui ont perdu leur plus haute espérance. Dès lors ils ont calomnié toutes les hautes espérances » (I, p. 119). Le devenir est identique à l'incertitude téléologique et celle-ci compromet la valeur de la solitude. Il faudrait avoir compris que le choix d'un devenir n'est pas celui d'un avenir mais celui d'un devenir du passé (1). Le présent réfute le passé et il accomplit la totalité du devenir parce que chaque instant du passé est lié à celui qui le précédait dans une sorte de devenir négatif. « Que le temps ne puisse revenir en arrière, c'est là son grief » (I, p. 297). A la limite, dans ce cercle du temps, il n'est d'ailleurs pas sûr que le devenir ne s'appelle pas éternité et l'homme qui a choisi connaît ce qu'il y a de négativité dans son devenir mais il ne s'y arrête pas car il cherche une espérance. L'Etre est cette espérance de l'homme et il le trouve en lui lorsqu'il « se réfugie dans sa solitude » (I, p. 133) mais le silence transforme l'espérance en attente. Nietzsche insiste sur celle-ci qui caractérise l'homme qui veut se surmonter. « La vie des puits profonds se déroule avec lenteur ; il leur faut attendre longtemps avant de connaître ce qui est tombé dans leurs profondeurs » (I, p. 135). L'attente de l'homme se situe à l'intérieur de sa vie qui, elle-même, se guette et qui, fascinée par la négativité, risque de confondre le futur avec elle et, d'avance,

(1) Il me semble que l'extraordinaire unité d'une pensée commençant par l'orphisme et par Héraclite se révèle ici encore. On sait que l'orphisme antique a eu pour conséquence de transformer en légendes et en mythes une sagesse déjà nettement formalisée. On sait aussi qu'Apollinaire baptisa « orphisme » la peinture de Robert et de Sonia Delaunay. Entre Héraclite et les Delaunay, il y a Nietzsche. Il y a le goût contemporain pour la force du mythe, la crise contemporaine du langage, l'interrogation sur la légitimité de la parole. Si je voulais aller au bout de ma pensée, je dirais qu'après Nietzsche et pour je ne sais combien d'années, il est devenu impossible de parler : il faut peindre. « Faut-il d'abord que je leur crève le tympan pour qu'ils apprennent à entendre avec leurs yeux ? » (Pr., p. 65.)

de se soumettre ainsi à la mort. Contre cela le choix de la vie est aussi espérance. « La révolte est la noblesse des esclaves » mais l'espérance d'un homme libre devant la vie est déjà exaltation de la positivité du devenir, reconnaissance d'une finalité victorieuse de l'incertitude. Dégager, comme nous avons voulu le faire au début de ce livre, la rationalité de la position nietzschéenne, traquer la sauvagerie superficielle mais immédiatement accessible, cela peut aider à vaincre la fascination pour la mort.

L'humanité nietzschéenne risque cependant de se composer de solitudes parallèles. La seule communication possible vient de ce qu'elles se sont toutes choisies dans l'acte qui fonde l'identité de leur essence. Mais dans cet acte se trouve désormais sa négation. Il y a en lui non seulement le fait de choisir l'Etre mais l'acte de l'Etre et celui d'être proche sans quitter sa solitude. A ce niveau l'Etre n'est plus que parce que chaque solitude s'ajoute à l'Etre. L'Etre est donc en danger de se perdre et en cela consiste l'absolu que l'homme appellera la mort volontaire. D'autre part, il est également en danger parce que chaque solitude qui aspire à lui, ignorant le destin de son devenir, le met devant la menace du relatif. Cette structure de relatif qui est dans l'Etre comme une de ses données fondamentales tendrait à faire croire qu'il n'y a pas d'Etre dans la philosophie de Nietzsche mais qu'il y a plusieurs Etres, qu'il y en a autant que d'étants aspirant à lui. L'ontologie de Nietzsche aboutirait à une pulvérulence du stable et à une mouvance anarchique. En ce cas Nietzsche ne nous concerne que si nous accédons à sa pensée en étant sûrs de ne pas voir se briser les amarres de la nôtre.

Doit-on en conclure que la somme des étants-pour-soi a pour résultat un Etre-en-soi différent de l'acte-Etre ? Il ne semble pas non plus. Ce qui fait l'unité de l'Etre c'est l'aspiration identique de chaque étant solitaire tendant à l'Etre et le fondant. Le jugement de l'homme sur l'Etre reste extérieur à l'homme et à l'Etre. « Voici la barque

— elle conduit peut-être en plein néant. Mais qui veut s'embarquer vers un tel Peut-être ? » (II, p. 125). L'incertitude triomphe de la lutte contre le « géant Hasard ». En elle s'abolit l'espérance et le « Peut-être » qui séduit les hommes assez courageux pour récuser ce monde qui mène tout droit à la « mort volontaire ». Incapable de s'enraciner ontologiquement, la pensée regarde vers le large et tout lui dit que son échec vis-à-vis d'elle-même a prouvé sa faiblesse. Au large ce sera le naufrage et ce sera la mort. Les limites de la raison cessent d'être conçues comme naturelles. On voit en elles un carcan et il advient de la pensée ce qui arrive à certains cadavres dont la forme s'affaisse au contact de l'air. La mort l'emporte sur la vie, le passé tue l'avenir, la parole détruit le mot. Fasciné par la culture dont il s'est nourri, l'esprit n'a plus la force de se garder en vie. Le chef-d'œuvre l'écrase. Tout chef-d'œuvre, à commencer par celui de sa propre existence ! « C'est l'homme qui a prêté de la valeur aux choses, afin de se conserver. » Le raisonnement s'inverse : mon vouloir a été voulu, mais la volonté est récusable au même titre que la culture ou que l'esprit, l'Etre est parce qu'il n'y a plus tyrannie sur l'étant, parce que son incarnation dans l'homme n'est pas une retombée. Il fut aussi rêvé hors de l'homme parce qu'il était paradoxalement dans le devenir de l'homme. Mais le choix de l'homme pour l'Etre dans son devenir n'est pas celui du devenir en tant que devenir. Sinon il aurait été possible d'en parler. L'Etre est un absolu dans une succession d'instants qui chacun lui donnent ce caractère absolu, ce qui, en un sens, lui fait rencontrer les difficultés de la philosophie éléatique. Il est absolu dans le présent et il « s'absolutise » à l'instant où il tombe dans le passé — devenir négatif — en attirant l'instant du devenir le plus proche qui le rendra absolu à son tour. L'Etre est donc déjà dans le choix de la valeur qui sera mienne. Mais la négativité du devenir fait du « vouloir libérateur... un vouloir malfaiteur » (II, p. 297). Par rapport à l'étant il est donc ainsi aussi bien

un relatif se rapportant à un relatif qu'un absolu se rapportant à un autre absolu. C'est un relatif qui s'absolutise face à un absolu qui se relativise. L'ultime effort pour le sauver consiste à dire qu'il y a développement de l'Etre, car l'acte qui le pose est celui qui évalue l'homme et crée le temps. Mais celui-ci inscrit dans l'Etre le passé et la négativité du devenir. Il tue l'Etre après l'avoir emprisonné. « Tout prisonnier devient fol » (I, p. 297). L'Etre est donc à l'instant où il se détruit et rencontre la mort. « Quiconque doit créer détruit toujours » et l'Etre ne peut et ne doit se détruire qu'en l'homme.

Parce que cet Etre instaure une unité jusqu'alors inaccessible (ce serait en somme, si l'on voulait user de l'ancienne terminologie, une temporalité ontologique transformée en ontologie du temps), parce que cet Etre naît aussi dans l'effort et parce qu'il dépasse l'effort, on ne peut plus le justifier. « Mon moi d'aujourd'hui réfute mon moi d'hier » (I, p. 115). Il est poème d'une solitude qui crée hors de soi sans sortir de soi. Il est le vouloir-être qui se vainc devant l'étant accablé par son pouvoir-être et la possibilité de sa dislocation.

Le drame intra-ontologique qui voit mourir tantôt l'Etre, tantôt la potentialité du pouvoir-être a la conséquence suivante : l'homme nietzschéen paraît vivre dans un univers où plus rien n'est fin mais où tout, y compris lui-même, est désormais moyen pour une fin qui s'appelle le Surhomme. Sur ce point, le renversement de valeur est réussi mais sa finalité engendre une illusion où se dissout la création dont nous sommes partis. On peut se demander si elle n'est pas le dernier moyen qui se dépasse et se récuse plutôt que la consolidation d'une structure capable d'arracher l'étant à sa mort. Le Surhomme est en effet à la fois indéterminé comme une création simultanément parfaite et perfectible et déterminé en ce qu'il est maître de tout ce que n'avaient pas les hommes qui l'ont précédé et dont ils pressentaient ou espéraient l'existence. L'instant de l'achèvement donne

son sens à la vie et cet instant — nous venons de le voir — est celui de la mort. « Meurs à temps, voilà ce qu'enseigne Zarathoustra. » Ce qui signifie d'abord qu'il doit y avoir coïncidence ontologique entre la mort réelle et la mort biologique : c'est le premier apprentissage dans un monde où Zarathoustra ne rencontre que des cadavres animés. La mort est l'ultime refuge de l'Etre poursuivi mais l'instant où elle arrive est celui de la liberté. Nous n'insisterons plus ici sur le fait que le temps de cette liberté est celui d'une décision rationnelle de l'homme et qu'il est plus important que la liberté qui le remplira. Le drame de la transcendance humaine vient donc de ce qu'on ne peut l'atteindre que dans l'effondrement. Ceci réduit la vie à un devenir pathétique et, à l'instant de son avènement, la mort est simultanément le dernier soupir de la transcendance aliénée en elle-même et le premier cri de la joie libérée. « Il y a beaucoup d'hommes qui meurent trop tard et quelques-uns meurent trop tôt. » La relation du temps, de la joie et de la mort montre cependant qu'une décadence est encore possible à l'instant où l'homme cesse d'être étant pour devenir Etre et que c'est la seule catastrophe qu'il faille véritablement éviter. D'autant plus que la rencontre de la mort risque de se transformer en fascination et que cette dernière peut devenir obsession. Nietzsche essaie pourtant de donner l'antidote : « Vous *contraignez* toutes choses à *venir* à vous et en vous... Le corps s'avance au long de l'histoire, évoluant et luttant sans cesse » (I, p. 177). L'homme peut forcer la nature à se livrer, se dresser face au cosmos pour le « contraindre » évitant ainsi ce qui, dans la rencontre quotidienne de la mort, est déclin de l'Etre. Mais le cosmos n'a pas encore d'autre valeur qu'objective : il est la chose qu'on peut écraser, qui n'a pas encore reçu l'impulsion capable de lui donner une structure créatrice et il ne peut devenir digne de respect que dans une lutte imposée dont il sort battu. Cette défaite est cependant féconde car elle le met en mouvement : il « vient » à l'homme, aussi démuni que le

vaincu de la lutte amoureuse qui, enrichi par sa défaite, offre subtilement celle-ci au vainqueur pour qu'il en fasse à son tour une victoire. Il « vient » et il se fond en l'homme dans une essence commune identifiée au cours de la lutte et le miracle créateur s'accomplit. L'identité n'est plus monotonie mais unité explosant en « rejaillissement ». Le mouvement circulaire de la création s'impose et semble d'abord repousser la mort. Certes il y a un déterminisme préalable à ce processus, mais l'intuition de la mort et du temps de la destruction le transvaluent en espérance de liberté. En outre, s'il n'y a pas d'instant précis pour le début de la lutte, il y a réalité de lutte et non réalité de victoire. Plus précisément il peut y avoir victoire à travers une lutte dont on ne peut plus fixer le commencement. Car elle garde toujours la force de son commencement et la victoire menacerait ce commencement nécessaire. Mais elle est elle-même prisonnière d'un processus qui l'oblige à demeurer victoire, car coupé du commencement, le triomphe a perdu sa finalité. Tout semble inutile dans un passé négatif. Faire cesser la lutte serait s'anéantir. Cette histoire du monde avec laquelle l'homme ne faisait qu'un, voici qu'il veut s'en séparer et que dans la rencontre de la mort la maîtrise de son humanité le rend libre. L'histoire n'est plus que le devenir du monde hors de la pensée. Nietzsche rend l'homme victorieux à un destin qui lui est propre mais qui malheureusement est a-téléologique : face au devenir du monde, il ne peut désormais en faire que le récit. Ce qui serait pourtant impossible s'il restait éternellement « une roue qui roule sur elle-même ». Par l'existence de la mort, l'Eternel Retour entre donc dans la contradiction. La mort sans laquelle le Surhumain ne pourrait être s'identifie à une rationalité plus forte que toute logique. Elle est identique au triomphe.

Ici l'Etre et le devenir s'impliquent comme deux termes d'une unité qui ne doit rien à un compromis, comme il arrive dans une dialectique ordinaire. C'est une union où

aucun des deux termes ne se renonce. Il n'en reste pas moins qu'il y a ainsi plusieurs devenirs chez Nietzsche, de la même manière qu'il y a plusieurs Etres et plusieurs solitudes. La mort qui identifie tout, qui devrait être l'illustration cohérente de l'Un voulu par Nietzsche, libère la pluralité jusque-là dominée. Si Nietzsche a échoué, c'est fondamentalement à ce niveau qu'on peut l'affirmer. *L'ontologie du rêve se brise contre le pluralisme du réel.* Ainsi s'éclairent encore différemment les rapports de l'Etre et de l'homme. L'Etre emporté par un devenir qui, cette fois, est un avenir va vers l'infini qui se nomme aussi l'Etre, se veut de même essence, tout comme la mer n'est qu'un lac agrandi, une unité plus vaste. En un sens la mer est en effet contenue dans le lac et le devenir permet donc seulement de constater que l'Etre est semblable à l'Etre. Mais la similitude brise l'identité, inscrit rétrospectivement le mal dans le devenir (1). Ce devenir qui a des analogies avec l'homme de la métaphysique chrétienne (étant-ne-pouvant-Etre) permet de justifier l'Etre ou le Surhomme, non plus de les faire vivre. Il est le terme à l'intérieur de l'origine créatrice. Il n'est pas conceptualisable car il n'est pas l'objet (au contraire de Dieu dont « la conjoncture doit être limitée au concevable ») mais il s'identifie à un rêve ou à une espérance. Le Surhomme n'est pas l'Etre vers lequel on tendait jadis avec une volonté prométhéenne de connaissance, il n'est plus qu'une impulsion et un désir. C'est-à-dire qu'il est hors de l'Etre et que ce dernier est ombre du Surhomme et création abandonnée. Pourtant il n'est pas le non-Etre car je dois avoir *su* ce qu'est l'Etre pour pouvoir parler du non-Etre ; or l'Etre ne s'inscrit désormais dans aucune conceptualisation.

(1) Ceci est bien éclairé par Michel FOUCAULT au Colloque de Royaumont (*Nietzsche*, Ed. de Minuit, Cahiers de Royaumont, 1967, p. 189 sq.). L'herméneutique permettant d'interpréter Nietzsche se fonde sur un « rapport de violence et d'élucidation ». On pourrait interpréter Foucault ici par rapport à Nietzsche et parler de violence *dans* l'élucidation, ce qui explique ce que j'appelle la présence rétrospective du mal (violence) dans le devenir (élucidation).

Impulsion, il est simultanément derrière moi parce qu'il me pousse à une nouvelle création et devant moi en ce que celle-ci est aussi l'œuvre de sa présence derrière moi. Cette présence de l'Etre autour du Surhomme et la présence du Surhomme hors de l'Etre anéantissent toute création. Créer au-devant de soi-même parce qu'on laisse une création derrière soi, telle est l'une des définitions possibles de l'Etre, l'une des déterminations possibles de l'homme, mais il y a tant de ruptures ici que l'ontologie et le rêve se séparent et s'affrontent.

L'homme est d'ailleurs si préoccupé par ce problème de l'origine créatrice qu'il s'écrie : « S'il y avait des dieux, comment supporterais-je de n'être pas Dieu ! Donc il n'y a pas de dieux. » Ce propos que nous avons déjà observé a ici une importance nouvelle. Le passage du pluriel au singulier est significatif ; il affirme l'impossibilité de constater la divinité de l'homme (c'est la fin du rêve) et le refus d'une pluralité d'images de dieux créés par l'homme (c'est la fin de l'Etre). Il constate que deux solutions ontologiques sont mortes : celle où l'Etre ne se confond pas avec l'étant et celle où l'étant n'est pas — ou plus — assez puissant pour créer l'Etre. Mais il affirme aussi l'impossibilité de décider de l'Etre. Face à l'Etre il ne saurait plus y avoir d'étant. Par contre l'Etre se veut un avec le Surhomme. Conservant les attributs de son antique relation avec l'homme il est le contraire d'un « être unique, absolu, immuable, satisfait et impérissable ». Il est donc multiple, relatif, mobile, inquiet et mortel. Le Surhomme devient donc tout cela de sorte que s'il conserve ce par quoi le rêve est tel, il le récuse aussitôt par l'impossibilité d'être et d'engendrer l'Etre. Il est en un sens victime des malheurs bibliques et mythiques fondamentaux, celui de la science et celui du mépris. « Celui qui cherche la connaissance passe au milieu des hommes comme parmi des bêtes. » Mais, en un sens, il devient lui-même une bête parmi les hommes. Nietzsche insiste d'ailleurs plus sur la quête de la connaissance que sur la connaissance elle-même. Il n'est pas important de savoir que la recherche d'une connaissance aboutit à l'homme si différent d'elle qu'il voudra s'identifier à elle, à condition qu'elle ne soit ni rationnelle, ni logique, ni dialectique, qu'elle sache prévoir sans limiter et s'abstienne de conclure, bref qu'elle soit instinct de connaissance plutôt que connaissance. Il appelle connaissance une découverte qui ne cesse de rechercher l'hypothèse. L'inquiétude de la découverte qui se proclame erreur possible peut seule faire sortir l'homme de l'indifférence et l'amener à la recherche d'autre chose que lui-même. On ne voit pas alors quelle relation — sinon une antirelation — le Surhomme peut entretenir avec la pensée. Cette limite confère à l'homme un absolu et menace l'ontologie. Ils sont de même nature tout en différant et ils ne sont pas l'un à l'autre comme deux termes d'une dialectique. Nietzsche nous entraîne dans une nouvelle impasse. Jadis l'homme appelait Dieu ce qui lui était contraire, ce qui différait de lui et pour ce motif lui était hostile. Maintenant l'homme et l'Etre se récusent mutuellement dans l'identité de leur essence.

Ceci reste le grand paradoxe de Zarathoustra qui s'était mis en route par amour pour les hommes. Mais l'amour seul ne saurait suffire. Le vouloir de cet amour est une menace à l'intérieur du choix. Chaque homme veut avec les forces qui sont siennes et il n'est pas souhaitable que chaque homme soit de la même force. Le choix qui tente d'opérer une réconciliation s'oriente vers la vie qui fait bloc et devient le principal obstacle. La vie et l'homme passent d'un palier à un autre et lorsqu'ils l'ont atteint, il ne s'agit que d'une halte avant une nouvelle étape. Ce seul fait confère à la vie et à l'homme plus que ce qu'ils sont en eux-mêmes et engendre la volonté de dépasser. On n'a pas assez remarqué que cette volonté-là liée à l'effort créateur détruit ce qu'il y a d'arbitraire ou de douleur dans la Volonté de Puissance (Wille *zur* Macht). C'est elle qui est

dans le *zur*, dans le mouvement. C'est elle que Nietzsche nomme « mon autre vouloir » (I, p. 303). Il y a, par elle, conflit de volontés dans la pensée de Nietzsche de sorte que le mouvement de la volonté est aussi un mouvement *vers* la volonté. Nous avons en outre observé cette alternance de transcendance et d'immanence qui permet d'user de ces mots en affirmant aussi que l'homme est *plus* que toutes deux réunies. De cet accroissement, Nietzsche fait la réalité, mais le dynamisme ambigu qui conduit à elle la rend inaccessible. « Notre réalité, écrit-il, est d'une part l'Absolu souffrant et d'autre part la réalité phénoménale comme représentation de l'Absolu. » La « représentation de l'Absolu », c'est l'homme et le monde étroitement unis à un « Absolu souffrant » qui participe d'eux. Mais la souffrance est le désespoir du vouloir, le désespoir est le logos de l'échec. Par conséquent, en un sens, *vouloir c'est déjà être mort*. L'Absolu de Nietzsche est l'Idée qui souffre, portant donc en soi son contraire. Quant à la « représentation » elle est vide de référence idéale ou de réalité stable, elle est constante « présentation » de ce qui naît de l'homme et retour de cette création sur elle-même (retour dans lequel se détruisent à la fois les leçons du passé et l'organisation de l'avenir), elle est actualisation de ce qui est (et qui fut originellement) le mythe du monde ou le mythe de l'Etre. Nietzsche ne confia pas en effet la création à la fragilité d'un idéal mais à la spontanéité du mythe. La problématique envisagée au début de ce livre réapparaît sous d'autres mots. Dans l'univers où chacun vit dramatiquement une création continuelle et où chaque structure se vide elle-même en anéantissant le cosmos la liberté créatrice s'anéantit aussi. Chaque homme étant à soi-même ce que l'Etre est à l'Etre, dans l'espace rendu désert, rien ne peut plus accueillir et transmettre le don d'une solitude et celui du génie. Nietzsche hésite alors entre plusieurs réponses : ou bien l'homme est l'anticréature nourricière du Surhomme et de la création (et il est détruit par eux) ou bien il reste homme mais

condamné à ne pas sortir du cycle créateur en ce qu'il a d'injustifiable, ou bien il détruit tout, ou bien il est résigné et se nie constamment, devenant l'anticréateur, faisant monstrueusement coïncider en lui la vie et la mort.

Ce regret de ne pouvoir sortir de soi est paradoxalement devenu l'un des liens les plus solides entre les hommes mais la structure d'évolution devient ainsi structure de régression. C'est lorsque l'Etre peut se nommer « sagesse » qu'il désespère le plus et dévoile la vulnérabilité de l'Absolu. Plus l'homme progresse et plus l'Etre se transforme en l'homme, plus ils sont en danger. « C'est vers ce que j'avais de plus vulnérable que l'on a lancé la flèche. »

A ce niveau s'impose donc bien l'élément étranger à la rationalité de la création : la volonté. Or, nous avons vu que la mort s'identifiait à la rationalité et nous venons de remarquer les structures antagonistes de la volonté. Nous avons remarqué aussi que l'Etre meurt devant le désespoir-échec de l'homme. L'affirmation de Nietzsche semble redonner de la force à l'homme, lui permettre de sauver l'Etre. Il n'en est rien. Ayant dans un premier temps privilégié le vouloir sous le nom de dionysisme, il a voulu exalter la rationalité à travers le vouloir de Zarathoustra mais il les a poussés malgré lui sans doute à se livrer un combat à mort. Il semble alors que l'Etre n'est pas « infini », est plus fragile que la volonté dont parle Nietzsche. La volonté est « invulnérable ». Nietzsche a dit cela pour essayer une dernière fois de la dégager de la rationalité et tenter de rétablir la différence entre ce qui est en-soi et ce qui ne l'est pas. L'opposition serait la suivante : en soi, la volonté est « invulnérable » mais si elle acquiert un « sens » (c'est-à-dire si elle ne peut plus se maintenir dans l'en-soi), elle s'inscrit dans le devenir rendu à sa nature (contre l'Etre) et s'effondre puisque le caractère normal du devenir est de mourir. Par ailleurs et presque en même temps Nietzsche réaffirme sa méfiance envers la « conceptualisation » de l'Etre. Il s'élève contre la tentative de « rendre

concevable tout ce qui est ». Tout se passe donc comme si la volonté restait à l'écart de la conceptualisation, comme si elle était l'instinct de l'Etre. Il y aurait donc une double impossibilité herméneutique. On ne peut penser l'Etre parce qu'il surgit de l'émotion cosmique liée à la contradiction d'un absolu relatif et on ne peut être à l'aide de la volonté prisonnière de la rationalité et de la mort. Pourtant la « connaissance » chez Nietsche n'est pas à l'origine séparation conceptuelle. Elle est intimité : l'Etre s'est confié à l'étant mais la nature de l'Etre le poussait à lui demander d'être l'intermédiaire entre lui et ce que, dans l'acte de créer, il perdrait pour mieux retrouver. Toute réalité désormais anéantie, le rêve réapparaît en dehors de l'ontologie. « ... C'est ici le secret de l'âme : quand le héros l'a quittée, alors seulement elle voit s'approcher d'elle en rêve le Surhéros » (I, p. 257).

De même que la rationalité a nourri la mort et l'homme, le Surhomme, le néant nourrit l'Etre et s'impose dans le passage de l'Etre à l'Etre. Tout est accompli. Nietzsche peut alors écrire : « Voici... le temps était mon seul contemporain. » L'Etre se risque à nouveau au point de s'identifier au devenir, d'être un souvenir et une anticipation de la mort. Le devenir purifié de l'Etre disparu en lui unit alors comme les maillons d'une chaîne la succession des absolus et pose un problème analogue à celui de Zénon d'Elée. La flèche atteint son but sans avoir cessé de rester immobile mais sans avoir de point de départ. Le devenir s'inscrit dans la création comme tel, mais il propose seulement l'indéterminé de l'espérance et l'indéfini du rêve. « Et voici en quoi consiste pour moi la Connaissance : tout ce qui est profondeur doit monter à ma hauteur » (I, p. 269). L'Etre-Rien monta vers l'étant et cette ascension s'appela connaissance car elle révéla la science de l'Etre-qui-était-possible. Le renversement est complet ; c'est l'Etre qui monta vers l'étant pour lui offrir la connaissance et celle-ci fut livrée au néant car elle se dévoila en anéantissant l'Etre auquel

elle était liée, abandonnant l'étant à la découverte de l'Etre-Rien (1), identité du rêve et de la connaissance enrichie de la mort. Amour-Connaissance-Mort, triade qui souhaitait permettre à la transcendance de s'anéantir dans l'immanence afin d'en renaître. Tout s'achève pourtant dans le silence qui a gardé la positivité de l'ineffable et la négativité de l'indicible. Voilà pourquoi l'ombre de Zarathoustra vole au-dessus de la mer en criant : « Il est temps, il est grand temps. » C'est la seconde du silence qui naît, celle où le silence succédera au défi et deviendra défi, rendant ainsi impossible « l'événement » de la pensée. Dans ce silence pourtant la mort elle-même paraît vaincue et l'Etre adhère à sa destruction, essaie de se servir d'elle pour entonner le chant d'une réconciliation, tente de figer l'éternité dans le hiératisme pour conjurer toute relation avec le devenir. Or, l'éternité n'est pas liée à ce qui se survit. Elle prépare la route à un autre Absolu et le but du voyage a moins d'importance que le fait de se mettre en route et de savoir comment marcher. Il est concevable que, ainsi que l'écrit Stefan Zweig à propos de Nietzsche, l'homme dépassé par ses refus se découvre « l'esclave de sa propre extase et ne puisse plus se rassasier de cette éblouissante alternance du plaisir et de la douleur ». Devant le possible et l'impossible de la structure humaine, le vertige menace et l'emporte sur ce que Nietzsche a refusé de voir en l'homme : le fruit d' « un épouvantable hasard ». Pourtant même s'il était mû par le vouloir et par la connaissance, que resterait-il de la liberté grâce à laquelle il s'aventure puisque le vouloir contraint la liberté et maintient dans la logique d'un devenir proposant la mort ?

Cette règle du vouloir qui attache l'homme à ce devenir enchaîne donc Nietzsche au dogmatisme qu'il récuse. Que reste-t-il du surgissement créateur de l'homme sur la terre

(1) Ceci ramène à la thématique du début. Le diabolisme, même dans sa positivité, est la découverte et le fondement de l'Etre-Rien.

si, après être devenu conscient, il n'espère plus qu'en un devenir inadapté à sa nature, révolution cartésienne doublement inversée (je suis, donc je pense et, je détruis la pensée par l'Etre) ? On ne peut protéger celui dont la liberté se glisse hors du vouloir, mais on ne peut sauver la liberté quand on maintient la volonté.

A défaut du vouloir, la « pitié » pourrait être, hélas ! rédemptrice des hommes errant dans le hasard qui s'oppose à l'Etre, mais c'est aussi elle qui admet ce hasard comme l'origine d'une rédemption que la « volonté » refuse. Même le passé porte désormais la marque de la volonté et ce temps « contemporain » s'identifie à une espérance abandonnée. Ce devenir qui tombe dans le passé Nietzsche craint qu'il ne se révolte contre la volonté qui lui refusa d'être le simple devenir pour en faire le devenir-vers-quelque-chose. Par cela même et malgré lui, il empêche définitivement le devenir d'être autre chose que la mort. Le désir d'unité de l'homme se brise et Nietzsche arrête l'instinct puissant qui dirigeait l'homme vers l'Etre. Il fait de l'homme l'instinct du devenir et le mouvement de la mort. Menacée par le temps, la volonté pense le dominer et c'est de cette manière qu'elle transforme — nous l'avons vu — le devenir en avenir qui le nie. L'Etre rêvé ne peut surgir de cette domination, l'humilité de la création ne saurait s'accorder à l'orgueil qui décide la démence. C'est l'échec absolu de l'Etre prisonnier de son défi, écrasant la rationalité, le devenir et le vouloir. Dans la tension de la volonté Nietzsche a tué le devenir comme, en un sens, Hegel a arrêté l'histoire. Devant toute mort, l'ultime effort du vivant est celui du mensonge. Ce mensonge, pour Nietzsche, fut celui de la raison. Ce n'est pas tant sur la montagne que l'altitude enivre qu'au bord de la crevasse. Nietzsche niera donc sa rencontre avec la mort et tentera une réconciliation avec le temps rendant le passé plus important que l'avenir. « Ma première prudence humaine c'est de me laisser duper » (II, p. 303). Lui qui voulait la vérité s'effondre et Zarathoustra n'a plus d'autre perspective que « celle de son dernier péché ». Il fait corps avec sa détresse.

Abusé par une origine qui s'est dérobée dans la mort, il reste de lui l'effort de coïncider avec le commencement et c'est ainsi qu'à l'infini le rêve peut reprendre. « Il te faudra d'abord redevenir enfant » (I, p. 311) (1). L'enfant est seul à pouvoir dire « je suis » parce qu'il a l'avenir devant lui et qu'il n'est solidaire ni de son devenir ni de son passé. L'innocence apparaît en ce qu'elle est : le devoir d'oublier les raisons de l'oubli. Ainsi se restaure le hasard qu'on voulait écarter. « « Par hasard », c'est là la plus ancienne noblesse du monde ; je l'ai rendue à toutes choses. » Il s'agit de ce qui s'accorde au rythme de la création dont l'enfant est capable non de ce qui domine l'homme, devenant cependant prévisible et progressivement objet d'expérience. Refusant le caractère épistémologique du hasard Nietzsche lui rend une puissance créatrice au second degré et l'inscrit dans la joie d'une liberté qui aurait été celle de l'homme si l'homme avait été possible. Il reste une liberté vide car il n'y a plus de matériaux à organiser. L'homme aurait donc besoin d'une liberté supérieure à ce qui ne serait que l'anéantissement progressif des contraintes afin de conquérir l'Etre dans la plénitude. L'Etre a cessé d'être une origine ou un terme mais il est une lutte semblable à celle que Lucifer mena contre Dieu. Il devient le rêve de l'Etre rêvé. L'homme se sent absurde devant l'Etre qui se donne. Contre une rationalité abusive ou limitée, il veut la justification en lui de ce par quoi il crée, il veut fonder le temps hors de la succession et de l'éternité,

(1) L'enfant est « innocence » et cela veut dire aussi que le tragique ou la contradiction sont pour lui la forme du jeu. Le jeu unifie et fait danser les dieux, y compris celui de la parole. La parole qui joue s'appelle espérance et l'enfant vit spontanément dans le jeu de cette liberté-là. J'ai entendu récemment ce dialogue entre mes fils (8 et 7 ans) : « Quand on vit, la mort vole la mort. — Oui, mais quand on meurt, la vie vole la vie. » Jeu, innocence, espérance, liberté, tout est inclus dans des phrases de ce genre qui eussent enchanté Nietzsche.

poser l'acte hors des structures ou contre elles. On ne résiste pas à autant de défis. C'est aussi pour cela que l'homme à travers l'instant est intimité avec l'Etre. Il se pose la question : « Qui es-tu ? » et tente ainsi de tout maintenir — ce qui détruit sa visée dernière — ou de tout sauver — ce qui anéantit sa visée première. Instant d'indicible équilibre mais de mortelle angoisse échappant à l'analyse mais harmonie entre l'étant et l'Etre. Il fait d'eux ce qui a déjà été et dans la richesse de leur passé annonce simultanément la promesse mensongère de leur avenir et la trahison de leur devenir. L'étant se sent déjà avenir car l'instant s'annonce comme un « sera-qui-a-déjà-été », et il est-ayant-été dans une oscillation du temps et dans une chute du temps. C'est pourquoi l'étant et l'Etre s'accomplissent « au milieu de leur œuvre ». Par le temps qu'il décide, l'homme ouvre l'espace de l'Etre mais succombe à la mort de ce qu'il a rendu objet en s'affirmant sujet. Pourtant, il ne veut plus être terre d'exil, lui par qui l'Etre est voilé comme « un Dieu par sa propre beauté » (II, p. 35).

Tout semble s'apaiser quand l'homme surmonte ses doutes, mais il devient malgré lui prisonnier d'obligations récusées. Il doit renoncer à faire de l'Etre un protecteur de l'homme et de l'homme un fils de l'Etre, il doit renoncer à raisonner sur sa parenté avec l'Etre, il doit surmonter le désir qu'a l'Absolu tendant au devenir de s'affirmer de la même essence que l'homme, il doit renoncer à faire de l'Etre un logicien et un créateur de dialectiques rationnelles. Enfin il doit renoncer à faire de l'Etre un irrationnel truqué tendant vers une raison qui n'avouerait pas ses impossibilités. Ainsi s'affirme un perpétuel glissement réciproque de l'ancienne pensée vers une métaphysique nouvelle. Parmi les autres, l'homme « se sentira toujours sauvage et étranger » et l'amour qui lui propose son identité avec l'Etre lui apprend aussi que le prix de la vérité est identique à celui du mensonge. Cependant, cette leçon engendre le Surhomme dont le mouvement est plus déterminé par le

dépouillement que par l'acquisition de vertus encore ignorées. La négativité ambiguë de Zarathoustra éclate ici ; la nudité de la structure originelle — peut-être son absence — se confond avec la vérité de l'Etre. Absence oubliée dans le mouvement pur car s'il faut des forces « surhumaines » pour retrouver la vérité de l'étant celle-ci implique un « sur-étant » puisqu'elle est passage vers un nouvel étant qui n'est jamais un terme.

Dans la parabole des *Sept sceaux* Nietzsche présente en une sorte de synthèse tous ces aspects de l'Etre qui s'unit à l'étant. La joie de l'anéantissement du faux étant par l'Etre s'exprime dans l'éclair créateur qui unit l'Etre et l'étant, les menaçant l'un par l'autre, rêvant à ce qui pourra sauver l'Etre. Dans le fracas où tout finit par se valoir on cherche à espérer la conversion des anciennes valeurs tandis que croît la plus terrible sérénité : la vision de la mort, l'ardeur vers sa nécessité.

Le thème du Retour Eternel de l'Etre se prête par conséquent à l'infinie méditation que proposent la présence et l'absence de tout ce qui fuit. Zarathoustra se lève et retombe. Il part et disparaît. Sans cesse il suggère qu'il n'a pas de présence réelle. Il parle de l'homme en en dissolvant les structures et en en récusant la nature, affirmant finalement qu'il n'est ni homme, ni homme supérieur, ni même peut-être fondement du Surhomme. Zarathoustra est spectateur du devenir de l'homme, acteur de la mutation qui le transforme en avenir solidaire de l'origine récusée. Il émeut mais n'entraîne pas. Dans sa plénitude irréelle, il est à l'écart de l'Etre et de l'homme, dans l'histoire de l'homme il est moins réel que celui dont il nie l'importance, aussi menacé que l'Etre qu'il détruit. Il est « la meilleure amorce, celle dont les chasseurs et les pêcheurs ont besoin » et lorsqu'il dit au voyageur rencontré par mégarde : « Tu te trompes... tu n'es pas ici chez toi mais dans mon domaine », il montre qu'il est sans trêve errant par rapport à soi-même. L'appel vers l'Etre surgit de ce décalage, mais il faut

« l'anti-grâce » dont parle Apollinaire pour en prendre conscience.

C'est au prix d'une nouvelle blessure que se fait la réconciliation et ceci coïncide avec la connaissance brutale que l'homme a de ses impossibilités. « C'est avec mon propre sang que j'ai accru ma science. » *La connaissance est devenue vampire.* L'homme reste perdu non sans affirmer qu'il se retrouve après avoir vaincu les plus grands obstacles. Il doit en esprit libre être au-delà des mœurs qui paralysent la vraie vertu. Il doit en esprit véridique dominer les « consciencieux de l'esprit » dont le rationalisme artificiel est destructeur de l'Etre et s'oppose à sa rationalité pressentie. Il doit dépasser l'ambivalence qui voudrait opter simultanément pour la logique d'un humanisme désintéressé et pour l'illogisme d'une métaphysique avare se prodiguant dans l'inaccessible « système ». Il ne doit pas non plus s'identifier à l'homme qui est sur le point d'accéder à la connaissance de l'Etre, il doit fuir l'inquiétude de qui va vers l'absolu car « cette recherche... a été l'épreuve qui le dévore ».

Et lorsque l'Etre ayant dépassé tous ces aspects de l'homme constate qu'ils expriment tous l'aspiration vers lui, il se sent Etre par leur mouvement. Il se dirige vers l'homme sans cesser d'Etre et cet effort vers l'immanence permet à celle-ci d'absolutiser son rêve de transcendance et de se détruire dans cette absolutisation. Comme Dante qui échoua dans la vision du Paradis, Nietzsche n'a pas pu aller au-delà de son affirmation. On ne détruit pas impunément la raison et ses fins, on n'identifie pas impunément sa subjectivité à la rationalité d'une création trahie. On ne décide pas impunément de la vie et de la mort, on ne se livre pas impunément à la menace du néant sans restaurer malgré soi l'idée d'un maintien dans l'Etre. La perfection voulue détruit l'effort sans lequel on ne peut l'atteindre.

« Seigneur, dit Valéry, j'étais dans le néant, infiniment nul et tranquille. J'ai été dérangé de cet état pour être jeté

dans le carnaval étrange. » Cette étrangeté récusée par Nietzsche a posé le problème d'une nouvelle rédemption. L'homme dont il parle est cousin du héros de Lagerkvist, ce Barrabas aveuglé par sa liberté qui cherche au-delà de la cécité en laquelle elle le plonge. Il a entendu les paroles du Christ et il naît à lui-même sous le signe de la nuit. En vain veut-il savoir à quoi en lui les mots ont fait écho. Crucifié à son tour par hasard il parodie le Christ pour traverser sa liberté, mais une femme qui passe — également par hasard — remarque qu'il semble parler à l'obscurité. C'est en celle-ci qu'il meurt, car plus rien n'était sens.

3.131

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 5

CHAPITRE PREMIER. — *Jadis ou contre le diabolisme* 11

— II. — *Demain ou vers la création de l'homme* 32

— III. — *Vers le sacré* 57

— IV. — *De l'antivérité de l'homme métaphysique* .. 81

— V. — *La rencontre de la mort* 105

ISP
0 0 4 5 2 5 5 9 8
ISP 1844 G075

1971. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 31 456 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 22 265

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE
DE LOUVAIN

BIBLIOTHÈQUE
DE L'INSTITUT
SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE
1348 LOUVAIN-LA-NEUVE